JEAN-FRANÇOIS

TỦ SÁCH TINH HOA

LYOTARD

Hoàn cảnh hậu hiện đại

Ngân Xuyên *dịch*
Bùi Văn Nam Sơn *hiệu đính và giới thiệu*



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

TỦ SÁCH TINH HOA TRI THỨC THẾ GIỚI

JEAN FRANCOIS LYOTARD

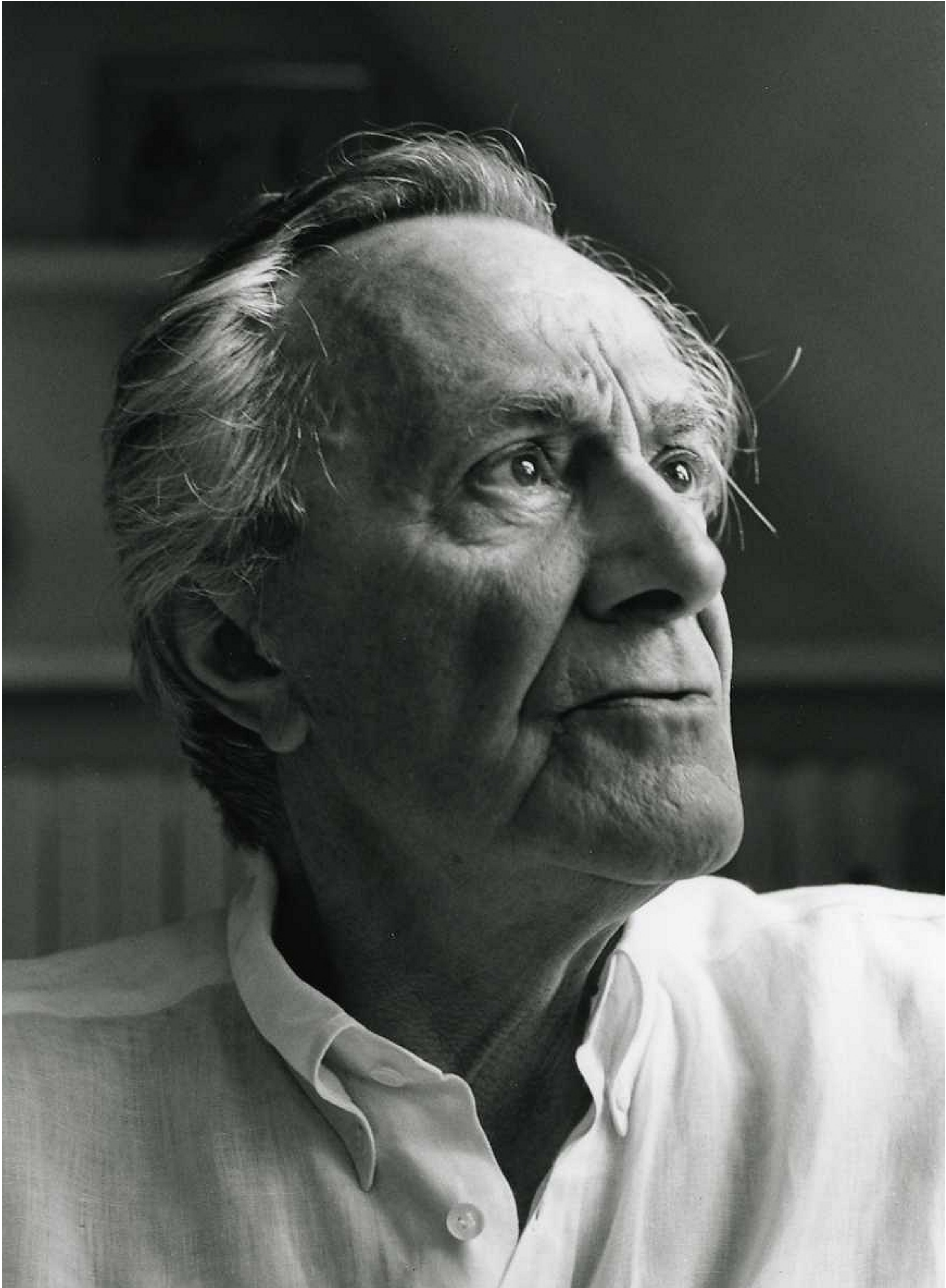
HOÀN CẢNH HẬU HIỆN ĐẠI

Ngân Xuyên dịch
Bùi Văn Nam Sơn hiệu đính và giới thiệu

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

ebook©tudonald78 | 17-01-2021

TÁC GIẢ



Jean Francois Lyotard (1924-1998): nhà triết học, xã hội học Pháp. Luận điểm triết học căn bản của Lyotard là quan niệm về *thực tại* (reality). Theo ông, thực tại luôn xảy ra những sự kiện đặc thù khiến cho mọi mô tả duy lý không thể đúng với nó nữa

Công trình *Hoàn cảnh hậu hiện đại* đã đưa tên tuổi ông nổi tiếng khắp thế giới.

Một số công trình tiêu biểu khác:

- *The Differend*

- *The collapse of the "grand narrative" and "language-games"*

- "*Mainmise*"

- *The sublime*

LYOTARD VỚI TÂM THỨC VÀ HOÀN CẢNH HẬU-HIỆN ĐẠI

1. Bối cảnh hình thành *tâm thức hậu-hiện đại*

2. Từ *tâm thức hậu-hiện đại* đến *hoàn cảnh hậu-hiện đại:* sự khủng hoảng của các *đại-tự sự* trong việc hợp thức hóa tri thức khoa học

3. *Tri thức hậu-hiện đại* và việc hợp thức hóa bằng *Nghịch luận (Paralogie):* Hướng đến một *lý thuyết về sự công bằng* giữa các *trò chơi-ngôn ngữ*

4. Thay lời kết.

Sau khi Martin Heidegger, cây đại thụ của triết học Đức, qua đời vào cuối thập kỷ 60 thế kỷ trước, người ta hay nói đùa rằng "Tinh thần thế giới" đã đổi chỗ ở: sau khi rời quê hương của Đại Cách mạng Pháp dọn sang nước Đức của Kant, Hegel từ cuối thế kỷ XVIII, đầu thế kỷ XIX, và ở mãi đấy cho đến lúc… Heidegger qua đời, thì bây giờ nó lại quay về tả ngạn sông Rhin, và Paris trở thành mảnh đất tư tưởng giàu tinh thần sáng tạo nhất! Hai chữ: *"hậu-hiện đại"* (Postmoderne) và *"giải-cấu trúc"* (Deconstruction) gắn liền với tên tuổi lẫy lừng của Jean-François Lyotard (1924-1998) và Jacques Derrida (1930-2004) không chỉ là hai khái niệm triết học mới mẻ mà còn là hai trong số những tiêu ngữ thời thượng nhất của các phương tiện truyền thông đại chúng. Nếu ban đầu người ta còn hoài nghi, thậm chí dè bỉu những triết gia mới của nước Pháp như Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard… như là những "Lacancan", "Derridada" (chủ yếu vì văn phong của họ "khác" với các "triết gia chuyên nghiệp"), thì ít lâu sau, ngay đối thủ tư tưởng lớn nhất của họ là Jürgen Habermas, "triết

gia lớn nhất còn đang sống" của nước Đức, cũng phải thừa nhận: "Trong một, hai thập kỷ gần đây, khi nghĩ đến những dự báo về lý luận xã hội của thời đại, tôi thấy Paris là nơi xuất phát nhiều gợi ý sáng tạo nhất, hơn bất kỳ nơi nào khác".[1]

"Gợi ý" mà J. F. Lyotard mang lại và cũng nhờ đó, ông trở nên lừng danh, chính là việc đưa khái niệm "hậu-hiện đại" vào cuộc nghị luận triết học. Việc này xảy ra vào năm 1979 trong quyển: *Hoàn cảnh hậu-hiện đại* (La condition postmoderne), một công trình tương đối ngắn, tuy không dễ đọc, và chúng ta hân hoan đón chào bản tiếng Việt của dịch giả Ngân Xuyên trong tủ sách *Tinh hoa* của NXB Tri thức. Hy vọng trong thời gian không xa, bạn đọc sẽ còn có dịp tiếp cận các bản dịch liên quan đến trào lưu này cũng như trào lưu "chị em" với nó: "Giải-cấu trúc" hay "Hậu-cấu trúc".

Lyotard soạn quyển này như một Báo cáo thẩm định - theo "đơn đặt hàng" của Hội đồng đại học của bang Québec (Canada) - về việc hoạch định chính sách lâu dài cho đại học và khoa học ở các nước phát triển trong điều kiện chịu tác động mạnh mẽ của công nghệ thông tin hiện đại. Quyển sách ra đời do một yêu cầu nhất thời, nhưng đã sớm trở thành "kinh điển", khi nó mở ra một cuộc tranh luận sôi nổi, gay gắt, kéo dài trong giới triết học và khoa học xã hội chung quanh vấn đề "hậu-hiện đại". Các luận điểm trung tâm của quyển sách mang tính chất của một *cương lĩnh*. Nó mô tả sự biến chuyển từ Hiện đại sang Hậu hiện đại: về phương diện xã hội học, những biến đổi nhanh chóng của xã hội tất yếu dẫn đến sự khủng hoảng về "tâm trạng" và hình thành nên một *tâm thức* (esprit) mới: *tâm thức hậu-hiện đại;* về phương diện triết học, các hình thức "hợp thức hóa" cho khoa học cũng lâm vào tình trạng bế tắc, đặt ta vào một *hoàn cảnh* (condition) mới: hoàn cảnh hậu-hiện đại, cần được giải quyết về mặt khoa học luận và

triết học để thoát ra khỏi “hoàn cảnh” bế tắc ấy. Nói thật ngắn gọn, luận điểm trung tâm của Lyotard như sau: đi ngược lại với dự phóng ban đầu của phong trào Khai minh (mở ra thời Cận và hiện đại), đặc trưng của Hiện đại là tư duy toàn thể hóa, ủng hộ sự thuần nhất (homogénéité), bài trừ sự dị đồng (hétérogénéité), tiềm ẩn nhiều nguy cơ độc đoán và bạo lực. Trong khi đó, biến chuyển của xã hội cho thấy sự khủng hoảng trầm trọng và sự cáo chung của các *đại-tự sự* của Hiện đại dùng để hợp thức hóa cho khoa học và tri thức nói chung (phép biện chứng của Tinh thần; thông diễn học về ý nghĩa; sự giải phóng cho chủ thể lý tính và chủ thể lao động) cũng như sự sụp đổ của các xu hướng nhất thể hóa về xã hội và văn hóa, nhường chỗ cho đặc trưng của hậu-hiện đại là sự đa dạng của nhiều thái độ và cách tiếp cận khác nhau, hay, nói cách khác, của những “diễn ngôn” (discourses) và những “trò chơi ngôn ngữ” dị đồng, bất khả quy giảm… Lyotard phản đối “giải pháp” của Jurgen Habermas (“lý luận và đạo đức học diễn ngôn”), trong đó sự đồng thuận được xem là mục đích trung tâm và tối hậu của sự truyền thông. Lyotard chủ trương sự cần thiết của một quan niệm *công bằng về sự* truyền thông, trong đó không chỉ cho phép tồn tại mà còn bảo vệ sự đa dạng (những dị biệt và bất-đồng thuận), có thể liên tục phá vỡ sự đồng thuận tạm thời. Ông sẽ tiếp tục phát triển quan niệm về *sự công bằng* này trong tác phẩm triết học chính yếu của ông: quyển *Le Différend* (Sự tranh chấp), 1983.

Nhưng, trước khi tìm hiểu sự biến chuyển dẫn tới “tâm thức hậu-hiện đại” và “hoàn cảnh hậu-hiện đại”, ta nên làm quen sơ qua với *tác giả* [đích thực] (der Autor) của thuyết hậu-hiện đại triết học, vì, so với ông, không có ai đã phát triển được một quan niệm về triết học hậu-hiện đại sớm hơn, chính xác hơn và công khai hơn”, như nhận định của Wolfang Welsch, một “đồng minh” tư tưởng của ông ở Đức hiện nay[2].

Jean-François Lyotard sinh ngày 10.8.1924 ở Versailles (Pháp). Ông học đại học Sorbonne, lúc đầu chịu nhiều ảnh hưởng của Hiện tượng học Husserl. Ngay từ 1954, ông đã soạn tác phẩm đầu tay là quyển *Hiện tượng học* ngắn gọn, sắc sảo cho tủ sách *Que-sais je?* (Tôi biết gì?) và đến nay vẫn là quyển sách nhập môn nổi tiếng về Hiện tượng học, được tái bản nhiều lần và đuợc khuyến khích đọc rộng rãi ở các đại học Pháp và Âu Mỹ.[3]

Ngay trước cuộc chiến tranh Algérie, ông dạy trung học (1950-52) ở Constartive/Algérie, giống như J. P. Sartre vào những năm 30 thế kỷ trước. Kinh nghiệm ở Algérie giúp ông có ý thức chính trị. Ông trở thành người Mác xít "tự do", lúc đầu tham gia công đoàn CGT, chịu ảnh hưởng của Đảng Cộng sản Pháp. Năm 1954, ông là thành viên nhóm tả cấp tiến chung quanh tạp chí *Socialisme ou Barbarie* (Chủ nghĩa xã hội hoặc dã man) phát hành từ 1949-1966 ở Pháp, do Cornelius Castoriadis và Claude Lefort sáng lập. Nhóm gồm độ 60 thành viên, giữ thái độ phê phán đối với chủ nghĩa tư bản, các hình thức chủ nghĩa Mác giáo điều, chủ nghĩa Trốt-kít và chủ nghĩa Mao. Ông chỉ tham gia độ 13 bài (từ 1955- 1963), chủ yếu về cuộc chiến tranh ở Algérie, dưới bút danh François Laborde và trở thành chuyên gia về Algérie. Từ 1959, nhóm này phân hóa vì các bất đồng về lập trường chính trị. Năm 1966, Lyotard ra khỏi nhóm, trải qua thời kỳ khủng hoảng nội tâm sâu sắc, giả từ các hoạt động chính trị và chuyển sang công việc nghiên cứu. Từ năm 1971, với công trình *Discours, figure* như là luận án tiến sĩ quốc gia, ông dạy ở đại học Nanterre, rồi trở thành giáo sư thực thụ ở đại học Paris VIII (Saint-Denis). Ông là thành viên sáng lập và có thời gian lãnh đạo *Collège internationale de philosophie*. Ông nghỉ hưu vào hè 1987, làm giáo sư thỉnh giảng tại nhiều đại học Hoa Kỳ và qua đời vào tháng 04.1998.

Tiểu sử ngắn gọn trên đây cũng cho ta một hình dung khá tiêu biểu về một mẫu người trí thức Pháp nói riêng, Tây Âu nói chung ở nửa cuối thế kỷ XX: họ lớn lên trong bối cảnh "hậu chiến" nhiều mơ mộng nhưng rồi lại phải trải nghiệm những xung đột, nghịch lý, đổ vỡ, mất mát về nhiều mặt: lý tưởng chính trị, lẽ sống, tình bạn… Trong khi đó, tình hình thế giới biến chuyển nhanh chóng; các mặt kinh tế, xã hội, văn hóa, đời sống còn biến chuyển nhanh chóng và phức tạp hơn nữa, buộc họ phải đặt lại hàng loạt vấn đề.

1. Bối cảnh hình thành "tâm thức hậu-hiện đại"

1.1. "Tâm thức" của một thế hệ bộc lộ rõ rệt nhất trong các loại hình nghệ thuật cùng với sự phê bình nghệ thuật và mỹ học (xem 1.2). Tuy nhiên, cũng cần đặt nó vào trong bối cảnh chính trị-xã hội rộng hơn của thời đại, để từ đó, có thể hiểu mối quan hệ giữa "hiện đại" và "hậu-hiện đại" một cách đúng đắn hơn so với cách hiểu vội vã và đơn giản về chữ "hậu" như nhát cắt về phân kỳ lịch sử, qua đó "hiện đại" trở thành cái bung xung cho tất cả những gì cũ kỹ, còn "hậu-hiện đại" là cái gì mới mẻ, hấp dẫn. Bản thân Lyotard đã kịch liệt phản đối sự đơn giản hóa đầy xuyên tạc ấy, và hơn một lần, thấy buộc phải tuyên bố giữ khoảng cách, thậm chí "ly khai" với khái niệm do chính mình tạo ra!

Điều quan trọng nhất ở đây là không được đánh đồng khái niệm "Hiện đại" với *những giá trị* của thời Hiện đại: sự Khai minh, chủ nghĩa nhân đạo, sự khai phóng[4]. Chỉ có như thế, khái niệm "hậu-hiện đại" mới chứng tỏ là một khái niệm "chiến lược" để giữ khoảng cách với những biện pháp đã được thử nghiệm suốt mấy thế kỷ nhằm hiện thực hóa *các giá trị* của Hiện đại. Vào thế kỷ XVI, châu Âu bước vào một tiến trình hiện đại hóa, đến nay vẫn chưa kết thúc. Hạt nhân của tiến trình hiện đại hóa là *giải phóng cá nhân* ra khỏi những bối cảnh tiền-hiện đại, và *cá nhân tự do* trở

thành điểm xuất phát của mọi biến đổi về cấu trúc kinh tế, xã hội cùng với nhu cầu "hợp thức hóa" chúng về mặt triết học và hệ-tư tưởng. Nhưng, tiến trình thay thế cái phổ biến tiền-hiện đại bằng cái cá nhân hiện đại đã diễn ra đầy những xung đột và nghịch lý khiến người ta nói đến một "phép biện chứng của Khai minh" hay "phép biện chứng của Hiện đại". Tiến trình hiện đại hóa ấy, nói ngắn, luôn bị cản trở và đe dọa bởi *những mô hình tiền-hiện đại* chưa chịu chết hẳn. Nhiều hình thức cách tân về xã hội và hệ tư tưởng mang danh hiệu "hiện đại", nhưng thực chất là "tiền-hiện đại", hay nói khác đi, vẫn chưa thật sự có được những hình thức xã hội thích hợp của những cá nhân tự do. Thay chỗ cho những mối quan hệ tiền-tư bản chủ nghĩa và tiền-hiện đại là *giá trị trao đổi,* nay trở thành hình thức của sự tha hóa "bản tính con người" (K. Marx) và nảy sinh *nhu cầu* kêu đòi những hình thức "nhân đạo hơn" trong các quan hệ xã hội. Bên cạnh những yếu tố kinh tế và xã hội khác, chính *nhu cầu bức thiết* này lại trở thành một nguồn tiềm lực hầu như vô tận để cho những "chiến lược" tiền-hiện đại khác nhau huy động và lạm dụng. Trong bối cảnh đó, "tâm thức hậu-hiện đại" là một nỗ lực mới nhằm thức tỉnh trước những nguy cơ và cám dỗ để tiếp tục suy tưởng và kiến tạo những hình thức mới, phù hợp hơn, để "cứu văn" và bảo vệ những giá trị đích thực của Hiện đại: sự tự do và sự khai phóng của cá nhân. Không phải ngẫu nhiên mà "tâm thức" này ra đời trong nửa sau của thế kỷ XX, một "thế kỷ ngắn" nhưng phải chứng kiến đầy "những cực đoan" (Erich Hobsbawn), nhất là ở châu Âu. Vì thế, Lyotard nhiều lần nhấn mạnh: "Hậu-hiện đại không phải là sự cáo chung của Hiện đại [...] mà là *một quan hệ khác* với Hiện đại".[5]

1.2. "Ba bước" trưởng thành của "tâm thức" hậu-hiện đại

Ta tạm rời thời điểm 1979 của tác phẩm *Hoàn cảnh hậu-hiện đại* để đến với bài viết nổi tiếng của Lyotard vào năm 1982 với nhan đề *"Trả lời câu*

hỏi: Hậu-hiện đại là gì?" Với bài viết này, ông thực sự xác định khái niệm "hậu-hiện đại" như một *cương lĩnh* nghiên cứu. Và ai đã quen thuộc với lịch sử triết học Tây phương ắt dễ dàng liên tưởng đến bài viết cũng có tính cương lĩnh của I. Kant năm 1783: *"Trả lời câu hỏi: Khai minh là gì?"* Sự tương đồng trong cách đặt nhan đề càng cho thấy rõ: Lyotard muốn hiểu quan niệm "hậu-hiện đại" của mình như là một phiên bản mới mẻ của sự Khai minh. Bài viết này đặc biệt lý thú: Lyotard chính thức trả lời những sự phê phán và ngộ nhận đối với "hậu-hiện đại" như là trào lưu phản-hiện đại và tân bảo thủ, đồng thời giãi bày rõ ba bước "trưởng thành" của tâm thức hậu-hiện đại: từ quan niệm mới về nghệ thuật và mỹ học tiến lên triết học hậu-hiện đại.

Cuộc tranh luận nổ ra từ bài diễn từ của J. Habermas năm 1980 khi ông nhận giải thưởng Adorno ở Frankfurt/M: *Hiện đại-một đề án không hoàn tất,* trong đó, như đã nói, ông đánh giá các xu hướng "hậu-hiện đại" trong triết học là "phản-khai minh" và "tân bảo thủ"[6]. Bản thân Habermas cũng đã mô tả và nhìn nhận những dị biệt về văn hóa và xã hội, nhất là sự dị biệt giữa hệ thống và thế giới cuộc sống, nhưng vẫn chủ trương tìm cách đưa những sự dị biệt ấy (chẳng hạn giữa những diễn ngôn về nhận thức, về đạo đức học và về chính trị) vào trở lại trong những trải nghiệm về sự thống nhất, nhờ vào nghệ thuật hiện đại, tức nhờ vào *kinh nghiệm thẩm mỹ* như là sự hòa giải những dị biệt. Theo Habermas, nghệ thuật là lĩnh vực xã hội có thể quy tụ trở lại những gì đang lâm nguy: sự phân hóa triệt để của những cấu trúc xã hội và ngữ nghĩa.

Khác với Habermas, Lyotard không nhìn thấy khả năng hòa giải những dị biệt của Hiện đại ở trong nghệ thuật hiện đại, mà hoàn toàn ngược lại: *chính triết học hậu-hiện đại thoát thai từ tinh thần của nghệ thuật hiện đại:* "Triết học hậu-hiện đại diễn đạt một cách suy lý những gì nghệ thuật hiện

đại đã thể nghiệm bằng phương tiện nghệ thuật". Ông nêu "ba bước" của diễn trình này: 1. trải nghiệm về sự đối lập giữa chủ nghĩa hiện thực trong nghệ thuật với các thử nghiệm của phong trào văn nghệ "tiền phong" và phản tư; 2. trải nghiệm về sự đối lập (đã được Kant gợi lên trong quyển *Phê phán năng lực phán đoán,* 1790)[7] giữa "cái đẹp" và "cái cao cả"; và 3. sau trải nghiệm về nghệ thuật và mỹ học hiện đại, tâm thức hậu-hiện đại phát triển cao hơn thành triết học.

1.2.1. Sự đối lập giữa chủ nghĩa hiện thực và sự phản tư hay thử nghiệm:

Chủ nghĩa hiện thực (trong nghệ thuật cũng như trong triết học) đi tìm một hiện thực khách quan, một chỗ dựa vững chắc, một "thực tại" đáng để mô tả và trình bày. Bản tính của chủ nghĩa hiện thực là quan tâm đến trật tự, sự thống nhất, sự đồng nhất, sự an toàn và tính phổ thông, nói cách khác, đến việc kết thúc, loại bỏ những gì là "thử nghiệm", "tiền phong". Trong khi đó, "hiện thực" đã bị khuynh loát bởi thế lực của chủ nghĩa tư bản, của "những đối tượng sử dụng và các vai trò của đời sống và định chế xã hội" khiến cho việc trình bày nó (một cách "hiện thực") chỉ có thể thực hiện trong hình thức của hoài vọng hoặc chế nhạo, như "sự đau khổ hơn là thỏa mãn". Vì, theo Lyotard, ta đang sống trong một thế giới, nơi đó "hiện thực đâ bị mất ổn định đến độ không còn đảm bảo chất liệu nào cho kinh nghiệm nữa, nhưng lại có đủ cho việc tìm tòi và thử nghiệm".

Chỉ cần nhìn vào những sản phẩm "nghe nhìn" hợp thị hiếu hiện đại, đủ thấy "hiện thực" được diễn tả ở đây chỉ là "những bóng ma của chủ nghĩa hiện thực", chỉ tạo ra những hiện thực ảo để an ủi và đánh lạc hướng. Vì thế, đối lập lại về nguyên tắc với "chủ nghĩa hiện thực" ấy, cần có một nghệ thuật hiện đại quay trở lại *phản tư* về chính mình ("Cái gì làm cho nghệ thuật trở thành nghệ thuật [và văn chương trở thành văn chương]?),

đồng thời thường trực đặt những quy tắc của chính mình thành vấn đề bằng con đường thử nghiệm với những hình thức, màu sắc, bút pháp… đối lập lại với nền "nghệ thuật tiêu thụ" chỉ dựa trên thị hiếu và sức mua. Trải nghiệm này được cụ thể hóa ở bước thứ hai: sự đối lập giữa "cái đẹp" và "cái cao cả".

1.2.2. Sự đối lập giữa "cái đẹp" và "cái cao cả"

Theo Lyotard, "Hiện đại" đi liền với việc dị biệt hóa những lĩnh vực hiện thực hết sức khác nhau và với sự "khủng hoảng lòng tin" về một hiện thực duy nhất. "Hiện đại" cho phép ta khám phá "hiện thực thực ra ít có tính hiện thực đến như thế nào". Sự phát hiện này đã có mặt trong quan niệm của Kant về "cái cao cả". Ta nhớ rằng, theo Kant, cái cao cả là "sự đánh thức tình cảm về một quan năng siêu-cảm tính ở trong ta"[8], do đó, là cái gì vượt ra khỏi khuôn khổ diễn tả hay không thể biến thành hiện thực được. Tình cảm về cái cao cả còn nảy sinh khi ta nghĩ đến cái gì tuy có thể suy tưởng hay dự báo bằng Ý niệm nhưng không bao giờ có thể nắm bắt hay trải nghiệm: chẳng hạn, về cái Tuyệt đối, cái Toàn bộ, cái không-còn-có thể-phân chia v.v…

Trong khi đó, quan niệm về "cái đẹp" dựa trên cái gì có thể nắm bắt được, diễn tả được bằng khái niệm *và* trải nghiệm được trong sự nhất trí, hài hòa về sở thích và thẩm mỹ. Ngược lại, cái cao cả nhắm đến cái gì phi-thẩm mỹ, cái gì không-thể-diễn-tả- được. Vì thế, theo Lyotard, nghệ thuật hiện đại là nền nghệ thuật dựa vào tính vô-hình thức của đối tượng hay việc tránh dùng mọi hình tượng hay mô phỏng để nỗ lực cho thấy "có một cái gì-không-thể-diễn-tả-được". Cho "thấy" rõ có một cái gì có thể suy tưởng được nhưng không thể "nhìn thấy" được hay làm cho "nhìn thấy" được: đó là "tiền đặt cược (enjeu) của hội họa hiện đại".

Từ chỗ xác định nghệ thuật hiện đại như là đề án thử nghiệm, phản tư, không hướng đến cái đẹp mà đến cái cao cả, cái đích thực không-thể-diễn-tả- được, Lyotard đi tới bước thứ ba của "tâm thức hậu- hiện đại": nền triết học phù hợp với nó.

1.2.3. Triết học hậu-hiện đại

Qua những gì vừa trình bày hết sức sơ lược, cảm giác đầu tiên của ta là: Lyotard không phân ly triệt để giữa Hiện đại và Hậu-hiện đại, đúng hơn, ông thấy rằng những Ý tưởng-dẫn đạo, những dự phóng nền tảng của Hiện đại nói chung, nghệ thuật hiện đại nói riêng *phải được Hậu-hiện đại thực hiện*. Đường phân thủy duy nhất và quyết định để phân biệt giữa *hai "tâm thức" (esprits),* theo ông, chỉ là ở chỗ: trong khi tâm thức hiện đại "*khóc than",* thì tâm thức hậu-hiện đại *"reo mừng* trước sự giải thể của *một* hiện thực duy nhất và sự trỗi dậy của vô vàn khả thể cho việc "tìm tòi những luật chơi mới, những phương thức nghệ thuật mới mang tính thử nghiệm". Tuy Hiện đại đã có công, chẳng hạn, trong nghệ thuật, chỉ ra cái không-thể-diễn-tả-được, chỉ ra tính không thể nắm bắt hiện thực như cái toàn bộ, nhưng nó vẫn sầu khổ về cái chân trời đã mất, về việc tiêu biến đi của "cái đẹp" trong việc mô tả, trình bày.[9] Ngược lại, hậu-hiện đại "… nỗ lực đi tìm những sự diễn tả mới mẻ nhưng không phải để tận hưởng mà để mài sắc tình cảm rằng có một cái không-thể-diễn-tả-được". Vì thế, nhiệm vụ của triết học hậu-hiện đại, theo ông, không phải là *"cung cấp một hiện thực* mà đi tìm những gợi ý cho một cái gì có thể suy tưởng được nhưng không thể diễn tả được". Và, cùng với Kant, ông cho thấy những "ảo tượng biện chứng" của việc vượt bỏ những sự đối lập để thống hợp thành cái Một duy nhất (kiểu Hegel) sẽ dẫn tới sự *"khủng bố" ("terreur")*[10] như thế nào. Tóm lại, có thể nói "tâm thức hậu-hiện đại" là một "mô hình" phản tư gồm ba mặt: - kinh nghiệm và thừa nhận *tính có thể cấu tạo nên được* của hiện

thực; - kinh nghiệm và thừa nhận *những dị biệt* không thể khắc phục trong thế giới con người và xã hội, và - nỗ lực *thử nghiệm* những sự "cấu tạo nên hiện thực" và những dị biệt bên trong những hiện thực cụ thể của chúng ta.

Vậy; đâu là *những cơ sở lý luận* của "tâm thức" vừa được trình bày? Ta hãy trở lại với tác phẩm *Hoàn cảnh hậu-hiện đại* năm 1979.

2. Từ "tâm thức hậu-hiện đại" đến "hoàn cảnh hậu-hiện đại": sự khủng hoảng của các "Đại-tự sự" trong việc hợp thức hóa tri thức khoa học

Cơ sở cho lập luận của Lyotard là luận điểm trung tâm sau đây trong quyển *Hoàn cảnh hậu-hiện đại:* việc hợp thức hóa cho tri thức khoa học đã biến đổi tận gốc rễ… Tri thức này không còn có thể quay trở lại cầu viện các *"đại-tự sự"* (grands récits) của Hiện đại, tức các hệ thống lý luận làm vai trò của các "siêu-ngôn ngữ" hay "siêu-tự sự" (méta-récits) để chứng thực, để mang lại tính chính đáng, hay, nói cách khác, để "hợp thức hóa" (legitimation) cho nó, bởi các đại-tự sự này không còn đáng tin nữa. Điều nghịch lý ở đây là: chính bản thân khoa học, - tự hợp thức hóa hay đi tìm tính chính đáng của mình trong khuôn khổ các "đại-tự sự" ấy - đã đặt nghi vấn về tính chính đáng hay tính đáng tin cậy của các "đại-tự sự" này. Lý do thật dễ hiểu: "Khoa học, ngay từ đầu, đã xung đột với những tự sự (hay những chuyện kể). So với các tiêu chuẩn của riêng nó, hầu hết những tự sự đều là huyền thuyết". Như ta sẽ đề cập rõ hơn ở các phần sau, cái biết "tự sự" và cái biết "khoa học" là *vô ước* (incommensurable), nghĩa là không thể so sánh với nhau được, bởi hình thức tự sự (kể chuyện) không bao giờ có thể trình bày một cái biết khoa học. Ta biết rằng, cái biết theo kiểu tự sự mang lại rất nhiều "trò chơi ngôn ngữ", thường chủ yếu gồm ba loại:

- những phát ngôn *sở thị* (denotativ) nhằm quy những khái niệm về với ý nghĩa nguyên thủy của chúng. Nói đơn giản, ta nói rõ điều ta muốn nói: trời, đất, gió, mưa…

- những phát ngôn *chỉ thị (prescriptiv):* đưa ra những chỉ dẫn, mệnh lệnh, khuyến cáo, đòi hỏi, đề nghị và nhiều thứ tương tự.

- những phát ngôn *thực hiện (performativ):* lời nói để thực hiện hay kết thúc hành động mà chính lời nói ấy đã nêu ra: vd: "Tôi *tuyên bố khai mạc buổi lễ"; ở* đây, người tuyên bố có thẩm quyền để tuyên bố và thực hiện lời tuyên bố.

Cái biết hay tri thức khoa học cũng khuyến khích nhiều trò chơi ngôn ngữ, nhưng chỉ khuyến khích những "trò chơi" nào tương ứng với hình thức "sở thị" mà thôi. Trong khi cái biết tự sự là một bộ phận cấu thành của *mối dây liên kết xã hội,* thì tri thức khoa học tách rời với các trò chơi ngôn ngữ kiểu ấy. Điều này không có nghĩa tri thức khoa học không quan hệ với xã hội, nhưng chỉ quan hệ một cách gián tiếp. Một phát ngôn khoa học, tự bản chất, không bao giờ được bảo vệ để tránh khỏi sự kiểm sai, trái lại, điều kiện tiên quyết của tính khoa học chính là tính có thể được kiểm chứng và kiểm sai, trong khi điều này không thể (và không được phép) áp dụng cho cái biết tự sự. Tóm lại, không thể đánh giá khoa học bằng giá trị của tự sự, cũng không thể đánh giá tự sự bằng giá trị của khoa học, bởi các tiêu chuẩn cần thiết không bao giờ có thể có cùng giá trị cho cả hai. Ông nói về đặc điểm của tri thức khoa học: "Không phải tôi có thể chứng minh điều gì, bởi thực tại đúng như điều tôi nói, mà là: bao lâu tôi có thể chứng minh thì cho phép nghĩ rằng thực tại đúng như điều tôi nói", do đó, "than thở về sự "mất ý nghĩa" trong tính hậu-hiện đại có nghĩa là lấy làm tiếc rằng cái biết ở đây không còn chủ yếu là có tính tự sự nữa. Nghĩ như thế là một sự không nhất quán". Thế nhưng, trước khi "tỉnh ngộ" ra điều này do

“những biến đổi diễn ra cho những quy tắc của “trò chơi” khoa học, văn chương và nghệ thuật từ cuối thế kỷ XIX”, chính khoa học đành phải trở lại cầu viện những “đại-tự sự’ đã trở nên đáng nghi ngờ. Điều này ngày càng khó thực hiện, và khoa học lâm vào thế bế tắc, “tiến thoái lưỡng nan”; và đó chính là cái mà ông gọi là *“hoàn cảnh hậu-hiện đại” của khoa học*.

2.1. Sự thay đổi mô hình “hợp thức hóa” khoa học từ thời cận đại

Vào thời cận đại ở phương Tây (từ cuối thế kỷ XVI), mô hình “hợp thức hóa” những phát ngôn suy lý, nhất là những phát ngôn khoa học đi liền với những biến động chính trị, kinh tế, xã hội của cuộc cách mạng tư sản và cách mạng công nghiệp sơ kỳ. Thay chỗ cho Thượng đế như là thẩm quyền biện minh và quy chiếu tối hậu cho mọi diễn dịch suy lý thì bây giờ là *chủ thể*. Người ta nhìn thế giới như một sự đa tạp của những hiện tượng dị đồng. Để đi đến những phát ngôn khoa học vượt ra khỏi những trường hợp cá biệt, việc nghiên cứu khoa học trước hết phải “cấu tạo” đối tượng của mình như thế nào để cho phép có được những phát ngôn phổ biến. Muốn phát biểu về sự nối kết và những mối quan hệ phổ biến giữa những hiện tượng, khoa học phải làm cho những hiện tượng *có thể so sánh được với nhau* (commensurable). Trước đây, trong thế giới quan Kitô giáo về huyền nhiệm sáng tạo, chính Thượng đế bao đảm cho sự nối kết và ngang bằng giữa những hiện tượng. Bây giờ, con người thế chỗ để làm công việc ấy, tức trở thành *chủ thể nhận thức,* đối lập lại với *thế giới được nhận thức*. Quan hệ chủ thể-khách thể trở thành *hệ hình* (paradigme) của khoa học cận đại và của thế giới quan khoa học nói chung.

Hành vi mang lại trật tự, lấy chủ thể làm trung tâm nhất thiết phải dựa trên một tiến trình trừu tượng hóa gấp đôi. Một mặt, từ Descartes, chủ thể là chủ thể *tư duy* vượt ra khỏi tính đa tạp của con người để đảm bảo mang lại chân lý cho *mọi* người: sự trừu tượng hóa ấy đồng thời là sự quy giảm

con người vào một thuộc tính cơ bản, có thể so sánh được giữa mọi con người: tư duy. Mặt khác, một sự trừu tượng hóa tương tự cũng diễn ra cho phía đối tượng. Chủ thể tư duy tiếp thu những hiện tượng như những hiện tượng *được suy tưởng,* tức cũng phải quy giảm tính đa tạp của chúng thành những thuộc tính giống nhau, có thể so sánh với nhau được. Vậy, việc loại trừ tính dị đồng hay sự dị biệt là điều kiện cơ bản trong tiến trình "cấu tạo" khoa học thời cận đại và qua đó, là lý tính duy khoa học phổ quát hóa.

Chủ thể tư duy và đối tượng như cái được suy tưởng là hai cực của lý tính cận đại, thâm nhập và nhào nặn toàn bộ mọi lĩnh vực của xã hội hiện đại như là chuẩn mực tối cao, được thừa nhận. Cuộc thảo luận chung quanh hệ hình này kéo dài từ Descartes đến Hegel. Có thể nói, về nhiều phương diện, triết học Hegel là một bước ngoặt quan trọng trong tiến trình này. Hegel kịch liệt phê phán mô hình lý tính lấy chủ thể làm trung tâm của khoa học hiện đại. Thế nhưng, sự phê phán triệt để của ông chỉ nhắm đến *mô hình biện minh* chứ không đụng chạm đến *cấu trúc* của lý tính này. Đề nghị của ông là hãy tổ chức lại sự suy lý khoa học thành *Một* khoa học triết học, càng góp phần duy trì cấu trúc ấy. Khác chăng là thay chỗ cho chủ thể của Descartes bằng một tính phổ biến giả tưởng của Tinh thần, của một Chủ thể được khách quan hóa. Mô hình nối kết của logic học biện chứng, nguyên tắc vận động của sự phủ định-nhất định thay chỗ cho logic học lưỡng giá [đúng/sai] của khoa học nhân định, và nối kết Tri thức thành *Một* Hệ thống duy nhất, khép kín "mà chỗ kết thúc của nó là chỗ bắt đầu [đã được phát triển] của nó". Nỗ lực của Hegel đã giải phóng lý tính - lấy chủ thể làm trung tâm - ra khỏi những mâu thuẫn của nó và góp phần tăng cường yêu sách thống trị của con người lên trên tự nhiên và lên trên chính mình. Song, vì lẽ thao tác quy giảm của bản thân hệ hình không được thay đổi, nên nỗ lực ấy đã dẫn đến những hậu quả khó lường trong đời sống hiện thực. Với khái niệm "hậu-hiện đại", Lyotard muốn phá vỡ dòng phát

triển ấy, không phải để chống lại các dự phóng ban đầu của Hiện đại, mà, như đã nói, nhằm phản tư toàn diện về sự phát triển lẫn cơ sở "hợp thức hóa" của nó. Theo ông, đi ngược lại với "thiện chí" ban đầu, chính *hai* hình thức của hệ hình chủ thể trung tâm (phổ quát hóa chủ thể lẫn đối tượng, dẫn tới việc loại trừ tính dị đồng) là mầm mống của sự phát triển lệch lạc của Hiện đại, gây ra "hoàn cảnh hậu-hiện đại" nan giải hiện nay. Như Peter Engelmann (Sđd, tr. 16) nhận xét: "Sự phê phán của Lyotard không chống lại lý tính nói chung, trái lại, ông muốn hiện thực hóa sự Khai minh Âu Châu một cách mới mẻ bằng cách phản đối *một hình thái lịch sử nhất định* của lý tính vốn dựa trên sự loại trừ tính dị đồng".

2.2. Sự khủng hoảng và không còn đáng tin của các "Đại-tự sự"

Từ "hệ hình" tư duy cơ bản nói trên của Hiện đại đã hình thành nên *hai* (đúng ra là *ba) "đại-tự sự"* làm chức năng hợp thức hóa cho tri thức khoa học. Chúng là gì và tại sao lâm vào khủng hoảng và không còn đáng tin cậy? Theo Lyotard, đó là các "đại-tự sự" sau đây: *phép biện chứng của Tinh thần, Thông diễn học về ý nghĩa* và *sự giải phóng cho chủ thể lý tính và chủ thể lao động* (trong sách này, ông không đề cập đến "đại-tự sự": Thông diễn học về ý nghĩa). Ta tìm hiểu ba "đại-tự sự" này trước, như là bước chuẩn bị cho việc tìm hiểu phần nội dung chính yếu còn lại của quyển sách.

2.2.1. Phép biện chứng của Tinh thần

Đây là *mô hình hợp thức hóa tư biện (spéculatif),* xem cái biết hay tri thức như là sự tự phát triển của một Ý niệm, và chủ thể của tri thức không phải là một cá nhân, một dân tộc cụ thể mà là Tinh thần tư biện (Humboldt, Hegel). Theo đó, lịch sử của Tinh thần (hay của xã hội, theo cách nhìn duy vật lịch sử) là một tiến trình phát triển hợp quy luật, trong đó mỗi cấp độ

hay giai đoạn được thiết định đều được thúc đẩy bởi cái đối lập nội tại của nó, và cả hai đều được vượt bỏ (nghĩa là đồng thời được phủ định, bảo lưu và nâng cao) trong một cấp độ cao hơn. Dù muốn hay không, "siêu-tự sự" về phép biện chứng của lịch sử (của Tinh thần hay của xã hội) cũng mang lại cho lịch sử một mục tiêu khách quan. Trong khuôn khổ đó, các ngành khoa học được biện minh về lý do tồn tại của chúng: chúng được "hợp thức hóa" bằng một chỗ đứng nhất định trong toàn bộ, đồng thời cũng bị hạn định bởi chính cái toàn bộ và trong quan hệ với những bộ phận và những cấp độ phát triển khác, mà hình ảnh tiêu biểu nhất là vị trí hữu hạn của những "quy định tư duy" hay nói rộng hơn, của các ngành khoa học được Hegel quy định trong bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học* (1830)[11]. Lyotard không đi sâu tìm hiểu những nguyên nhân bên ngoài đưa đến sự khủng hoảng của mô hình này; ông chỉ "ghi nhận" nó và xét nguyên nhân bên trong. Mô hình hợp thức hóa tư biện gặp khủng hoảng do chính việc tự áp dụng yêu sách về chân lý khoa học vào cho bản thân yêu sách này. Sự phát triển của Ý niệm, của đời sống Tinh thần (hay xã hội) mang lại *ý nghĩa* cho mọi nghiên cứu riêng lẻ, bao lâu chúng được sắp xếp có trật tự trong một sự phát triển toàn bộ. Nhưng, khi con người nhận ra rằng bản thân đời sống của Tinh thần (hay của xã hội) cũng chỉ là một "câu chuyện" trong nhiều câu chuyện khác, thì trật tự cấp bậc tư biện của nhận thức cũng tiêu biến đi. Trật tự ấy thực tế đang nhường chỗ cho một *mạng lưới* nội tại, hầu như là một mạng lưới *"phẳng"* của những công cuộc nghiên cứu mà biên giới của chúng không ngừng dịch chuyển. Những "phân khoa" cũ phân hóa thành những "viện", những "quỹ" đủ mọi loại; các đại học mất đi chức năng hợp thức hóa tư biện của chúng trước sự bùng nổ của "tính liên ngành" trong khoa học. Đại học được thiết lập theo tinh thần của Humboldt cũng mất đi chức năng tư biện của nó và chỉ còn lại việc tiếp tục trao truyền những kiến thức được xem là đã ổn định và tái tạo "những giáo sư"

thay vì "những nhà nghiên cứu", đúng như tình hình đã bị Nietzsche phê phán vào cuối thế kỷ XIX. Đó là chưa nói đến những thất vọng, những hiểm họa tàn phá môi trường sinh thái và cơ sở sinh tồn của chính con người do việc lạm dụng những tiến bộ khoa học-kỹ thuật, về mặt triết học, nhận thức này không phải là mới, từ khi ra đời tác phẩm quan trọng *Phép biện chứng phủ* định/Negative Dialektik của T. W. Adorno (1969), trong đó ông không bác bỏ nguyên tắc biện chứng xét như toàn bộ, mà chỉ đặt câu hỏi nghi vấn về mômen "tổng hợp" của nó. Một phép biện chứng không có "tổng hợp đề", quan tâm đến những mâu thuẫn, phân tích những mặt đối lập xét như những mặt đối lập, kể cả cái "vô ước" (không thể so sánh với nhau) trở thành một yêu cầu không thể lảng tránh, bởi lẽ trong thời hậu-hiện đại, người ta không nhất thiết cần đến những viễn tượng hợp nhất khi bản thân thực tại cũng cho thấy là không thuần nhất.

2.2.2. Thông diễn học (herméneutique) về ý nghĩa

Vấn đề hiểu ý nghĩa (chẳng hạn của văn bản hay lời nói) nằm trong tính hàm hồ của bản thân khái niệm "thông diễn học" (Herméneutique). Nó có đến hai ý nghĩa: một mặt là có thể hiểu được "sứ điệp" như thể được thần "Hermes", sứ giả trong thần thoại Hy Lạp chuyển đến cho ta; mặt khác, nó không chỉ là tiến trình chuyển "sứ điệp", mà còn là cái gì đã được hiểu, đã hoàn tất khép kín (hermétique) mà ta không thể thoát ra khỏi được nữa. Việc hiểu một "sứ điệp" đã hoàn tất là nỗ lực từ hàng ngàn năm nay để "thông diễn" sứ điệp "đích thực" của những văn bản (chẳng hạn, kinh Thánh hay những tác phẩm triết học kinh điển), và vấn đề chỉ còn là xem ai có thể kết thúc được việc hiểu, vì người ấy đã hiểu đúng. Đó cũng là cách học và hiểu quen thuộc của chúng ta đối với những học thuyết, những tác phẩm, như thể việc tìm hiểu đã hoàn tất, kết thúc, chỉ còn việc trao truyền lại và, nếu còn thắc mắc, cứ hỏi để được thầy "thông diễn" cho.

Hình thức "thông diễn học" ấy không còn đứng vững trước cái nhìn hậu-hiện đại. Nó xem trọng kinh nghiệm rằng: việc cắt nghĩa và lý giải những văn bản là *không bao giờ* có thể kết thúc được, trừ khi dùng đến sức mạnh bạo lực. Đứng bên ngoài quyền uy độc đoán của sự lý giải, đặc trưng của thông diễn học hậu-hiện đại là hình thức của *"différance"*. Jacques Derrida (1988) - mà tiếc rằng ta không thể đi sâu ở đây - dùng khái niệm này để biểu thị hai việc: - bất kỳ việc hiểu ý nghĩa nào cũng là không thể kết thúc, không có cách hiểu nào là "duy nhất đúng", mà phải "dời lại", phải "triển hạn" vào một tương lai không thể đạt đến được, vì bao giờ cũng có thể đặt lại vấn đề và có cách hiểu mới; - việc hiểu ý nghĩa phụ thuộc vào những sự dị biệt, những sự phân biệt, chẳng hạn vào những *"văn cảnh"* trong đó việc hiểu tiến hành: vào những con người khác nhau đang tìm hiểu (kích thước xã hội), vào những thời điểm khác nhau của việc tìm hiểu (kích thước thời gian) và vào những mối quan tâm hay lợi ích thúc đẩy việc tìm hiểu (kích thước của bản thân sự việc).

2.2.3. Sự giải phóng chủ thể lý tính và lao động

Đây là mô hình hợp thức hóa tiêu biểu của thời Khai minh gắn liền với tên tuổi của I. Kant - và ngày nay được J. Habermas kế thừa trong lý luận của ông về sự truyền thông hợp lý tính - cùng với nhiều nỗ lực và học thuyết quen thuộc khác về giải phóng lao động bị áp bức. Ở đây, Lyotard tập trung phân tích mô hình giải phóng chủ thể lý tính của Kant. Ta biết rằng Kant là một trong những người đặt nền móng cho Khai minh, đề cao lý tính như là cơ quan điều tiết tối cao cho nhận thức và cho đời sống cộng đồng của con người. Với ông, lý tính tạo nên điều kiện khả thể cho nhận thức, và, theo nghĩa đó, có chức năng "siêu nghiệm" (transcendental). Trong *Phê phán lý tính thuần túy,* Kant vừa gần gũi với quan niệm hậu-hiện đại về nhận thức, vừa có chỗ khác biệt căn bản. Tuy Kant khẳng định rằng

nhận thức phụ thuộc vào chủ thể nhận thức, nhưng ông bác bỏ tính tương đối của nó khi cho rằng những nguyên tắc siêu nghiệm đều có giá trị như nhau trong mọi chủ thể có lý tính và có năng lực tự khai minh. Sự nhận thức, theo Kant, tuy chỉ mang lại những hiện tượng do lý tính con người cấu tạo nên, nhưng chúng là giống nhau nơi mọi người, vì đều dựa trên những điều kiện siêu nghiệm như nhau: mười hai phạm trù của giác tính và hai hình thức tiên nghiệm của trực quan: không gian và thời gian.

Sự giải phóng chủ thể lý tính trong đời sống cộng đồng lại dựa trên nguyên tắc của lý tính thực hành, có giá trị cho mọi người, như là quy luật luân lý với hình thức của "mệnh lệnh nhất quyết" được thừa nhận như quy tắc điều tiết vô điều kiện quan hệ xã hội[12]. Mặc dù với ba quyển Phê phán, Kant đã cho thấy chỉ có lý tính trong "số nhiều" (lý tính lý thuyết, lý tính thực hành, năng lực phán đoán phản tư: thẩm mỹ và mục đích luận), nhưng ông vẫn giữ vững quan điểm về *một* lý tính thống nhất, "số ít". Theo Kant, chỉ xuất phát từ quan điểm tiêu biểu ấy của Hiện đại mới lý giải được nỗ lực Khai minh về chân lý và sự thông cảm nhau trong đời sống xã hội. Nỗ lực này dẫn đến hai hệ luận: - những câu hỏi về hiện sinh con người là có thể giải đáp được, nếu những câu trả lời được đi tìm bằng lý tính, và – những ai đi tìm câu trả lời bằng lý tính - số ít - nhất định có thể tìm ra với những câu trả lời như nhau.

Nhưng, vấn đề do hậu-hiện đại đặt ra là: điều gì sẽ xảy ra khi người ta đi đến những câu trả lời khác nhau? Trong nhiều câu trả lời khác nhau, ai quyết định người nào đúng? Michel Foucault (1926-1984), một trong các nhà tư tưởng hậu-hiện đại, chứng minh bằng kinh nghiệm thực tế rằng việc quyết định ấy thường là không phải do lý tính mà do *quyền lực*. Dù có đồng ý với Foucault hay không, hậu-hiện đại cho rằng việc hợp thức hóa khoa học bằng mô hình giải phóng chủ thể ấy - dựa trên nguyên tắc *một* lý

tính - cũng đã sụp đổ, khi người ta nhận ra rằng từ những phát ngôn "sở thị" (mô tả) (denotativ) của khoa học, không thể rút ra những phát ngôn có tính "chỉ thị" (prescriptiv) được. *("Cửa đang mở"* và *"Hãy đóng cửa lại!"* là hai "trò chơi ngôn ngữ" hoàn toàn dị loại!). Và chính việc Kant đã phân chia lý tính thành "số nhiều", cho thấy khoa học - như là lý tính lý thuyết - không thể điều chỉnh được "trò chơi thực hành" lẫn "trò chơi thẩm mỹ"; nói khác đi, có nhiều hơn là hai, nếu không nói là có một số lượng bất định những trò chơi ngôn ngữ với những quy tắc hay "luật chơi" khác nhau. Dựa vào lý luận về "trò chơi ngôn ngữ" của Ludwig Wittgenstein (1889-1951), ta tư duy và truyền thông trong một sự đa tạp về hình thức của những trò chơi ngôn ngữ, mà không có một "siêu-trò chơi ngôn ngữ" nào, hay thậm chí một lý tính tối cao nào có thể quy định hay điều chỉnh được. Không có một "siêu-ngôn ngữ" phổ quát, nên bản thân khoa học cũng không thể đặt cơ sở cho tính ràng buộc của những luật chơi của chính nó. Đó là kết luận được Lyotard rút ra từ việc lý giải các quan năng lý tính khác nhau từ gợi ý của lý luận về trò chơi ngôn ngữ của Wittgenstein.[13]

3. Tri thức hậu-hiện đại và việc hợp thức hóa bằng Nghịch luận (Paralogie): Hướng đến một lý thuyết về sự công bằng giữa các trò chơi ngôn ngữ

3.1. "Các trò chơi ngôn ngữ" như là phương pháp tiếp cận các hình thức "hợp thức hóa" hậu-hiện đại

Như đã nói qua, về mặt phương pháp nghiên cứu, Lyotard vận dụng *"ngữ dụng học" (Sprachpragmatik)* của Wittgenstein hậu kỳ. Ta phân biệt nhiều trò chơi ngôn ngữ khác nhau: tự sự, hứa hẹn, ra lệnh v.v… Các trò chơi ngôn ngữ không có những quy tắc trong bản thân chúng, mà được cấu tạo nên từ sự thỏa thuận mặc nhiên hay minh nhiên giữa những người tham

gia cuộc chơi. Vì thế, có thể nói, không có luật chơi sẽ không có trò chơi, và một "nước đi" hay một phát ngôn không hợp quy tắc, sẽ bị loại trừ.

Lyotard còn đi xa hơn Wittgenstein ở một điểm: ông xem ngôn ngữ như là cuộc chơi có "cạnh tranh hơn thua". Nó nhắm đến việc "thắng", chứ không nhắm đến sự đồng thuận và chân lý. Tất nhiên người ta chơi không nhất thiết để thắng, nhưng việc "thắng" là mục tiêu tự thân của luật chơi, khiến ta phải nỗ lực trong khuôn khổ luật chơi, dù để chỉ "cùng chơi". Ta cần chú ý đến điểm phân biệt tế nhị này trong phương pháp tiếp cận của Lyotard.

"Não trạng" hiện đại xem xã hội như là một cái toàn bộ đang vận hành, chẳng hạn như nơi lý thuyết hệ thống hoặc như là phân đôi, đối lập như nơi các trào lưu phê phán cấp tiến (trường phái Frankfurt, nhóm "Chủ nghĩa xã hội hoặc sự dã man"). Xã hội trong viễn tượng hậu-hiện đại lại khác. Theo viễn tượng này, mối liên kết xã hội là một trò chơi ngôn ngữ, và, như các trò chơi ngôn ngữ nói chung, nó thể hiện một số luật chơi tối thiểu để xã hội có thể tồn tại. Mỗi thành viên tham gia vào trò chơi ngôn ngữ có tính "cạnh tranh hơn thua": có những "nước đi" và những "nước đi" đáp trả. Vì thế, một lý thuyết truyền thông đơn thuần là không đủ; ta cần một lý thuyết trò chơi có bao hàm sự "tranh đua" trong những tiền đề của nó. Tất nhiên, những định chế xã hội luôn có xu hướng "xơ cứng", ngăn chặn những trò chơi ngôn ngữ bằng cách quy định những gì không được "chơi", không được "nói". Nhưng, theo Lyotard, bản thân các ranh giới này của định chế cũng chỉ là kết quả tạm thời và giống như *món "đặt cược"* (enjeu) trong trò chơi: chúng có thể thay đổi được.

Từ phương pháp tiếp cận ấy, Lyotard dành các chương quan trọng sau cùng của quyển sách để phân tích các hình thức hợp thức hóa hậu-hiện đại,

sau khi các "đại-tự sự" hiện đại tỏ ra đã bị "giải-hợp thức hóa" (délégitimation).

3.2. Sự hợp thức hóa hậu-hiện đại bằng tính "hiệu quả thực hiện" (performativité)

Sau sự "cáo chung" của các đại-tự sự, hiện tượng nổi bật là việc hợp thức hóa khoa học thông qua "tính hiệu quả thực hiện", hay dễ hiểu hơn, thông qua việc nó có phục vụ đắc lực cho việc tăng cường "quyền lực" hay không. Nếu các "đại-tự sự" luôn gắn bó với việc đi tìm chân lý và với một dự phóng "nhân đạo" nào đó, thì, với sự suy tàn của chúng, khoa học không (còn) mục tiêu đi tìm chân lý nữa mà chỉ để duy trì và, nếu có thể, tăng cường quyền lực: "người ta không mua những nhà bác học, những kỹ thuật viên và máy móc thiết bị để biết chân lý mà để mở rộng quyền lực". Thêm vào đó, khoa học ngày càng trở thành lực lượng sản xuất trực tiếp, được tư bản hóa, thương mại hóa, vì nó ngày càng phụ thuộc nhiều hơn vào công nghệ và kỹ thuật tốn kém, nói gọn, nó phụ thuộc vào đồng tiền hơn lúc nào hết: "Vậy, không có chứng minh, không có việc kiểm chứng những phát ngôn và không có chân lý nếu không có tiền. Các trò chơi ngôn ngữ khoa học trở thành các trò chơi của những người giàu, và là nơi kẻ giàu nhất có cơ may lớn nhất để có lý. Giàu có, hiệu quả và chân lý đang đánh đồng thành một".

Khi tiêu chuẩn về tính hiệu quả, năng suất và sự gia tăng quyền lực quyết định sự phát triển của khoa học từ phía nhà nước và doanh nghiệp, tất nhiên chỉ có những ngành khoa học nào phục vụ đắc lực theo tiêu chuẩn ấy mới được khuyến khích và thúc đẩy: tiền nghiên cứu đổ về cho các lĩnh vực hứa hẹn góp phần tối ưu hóa hệ thống, còn các lĩnh vực khác sẽ bị cắt trợ cấp và để cho suy tàn. Nói cách khác, việc hợp thức hóa trở thành một vòng lẩn quẩn: khoa học và lẽ phải được hợp thức hóa bởi năng suất, tính

hiệu quả; rồi năng suất, tính hiệu quả được hợp thức hóa bởi khoa học và lẽ phải: đó là sự hợp thức hóa bằng quyền lực hay nói cách khác, bằng "sự kiện thực tế": mệnh lệnh và luật lệ được xem là công chính khi chúng được tuân theo.

3.3. Khoa học hậu-hiện đại như là việc nghiên cứu về những sự bất-ổn định và sự hợp thức hóa bằng Nghịch luận (Paralogie)

Nhưng, hình thức hợp thức hóa được những người nắm quyền lực chính trị và kinh tế ủng hộ ấy cũng ngày càng rơi vào khủng hoảng.

- Trước hết, từ bản thân "dụng học" (pragmatique) của tri thức hậu-hiện đại. Trong thực tế, tri thức hậu-hiện đại vận hành theo kiểu khác chứ không phải theo các tiêu chuẩn của "tính hiệu quả thực hiện". Sự bành trướng và phát triển của khoa học sở dĩ có được là nhờ đi con đường ngược lại. Làm công việc chứng minh khoa học thực chất là đi tìm bằng cớ kiểm sai, đi tìm cái phản-chứng, cái không thể hiểu được, cái nghịch lý. "Tính hiệu quả" không phải là mục đích tự thân của nỗ lực khoa học; nó đến sau, một khi "kẻ chi tiền sẵn sàng mở hầu bao vì bắt đầu quan tâm đến sự việc".

Trong tiến trình của khoa học, nơi mỗi một giả thuyết mới, phát ngôn mới, quan sát mới đều không khỏi nảy sinh câu hỏi về "tính chính đáng" hay về sự "hợp thức hóa" nó: chính bản thân khoa học đặt ra câu hỏi này cho mình, chứ không phải triết học đặt ra cho nó. Do đó, ta không thể cứ mãi hình dung rằng khoa học chỉ đơn thuần có tính thực chứng và đành chấp nhận sự hiểu biết "nửa chừng". Nghị luận về những quy tắc của khoa học cũng thuộc về bản chất của khoa học hậu-hiện đại. Do đó, sự khủng hoảng của các mô hình "hợp thức hóa" được trình bày trên đây cũng chỉ là *khủng hoảng của sự trưởng thành*.

Vậy, theo Lyotard, khoa học hậu-hiện đại đứng trước khả thể nào của sự *"thay đổi hệ hình"*, nói theo thuật ngữ của Thomas Kuhn?

Lyotard nêu ra một loạt các ví dụ khá quen thuộc: định lý bất toàn của Godel (sự không mâu thuẫn của một hệ thống không thể được chứng minh bằng những phương tiện của hệ thống ấy, làm lay chuyển lòng tin vào việc liên tục hoàn thiện nhận thức), tính bất định của W. Heisenberg, N. Bohr trong vật lý lượng tử, toán học của B. Mandelbrot và R. Thom về những bất liên tục tai biến, nhằm minh họa cho sự khủng hoảng nói trên: đó là sự khủng hoảng của *tất định luận* (déterminisme). Tất định luận là giả thuyết làm nền tảng cho mô hình hợp thức hóa bằng tính hiệu quả thực hiện: vì tính hiệu quả thực hiện được định nghĩa bằng một mối quan hệ đầu vào/đầu ra (input/output), ta phải giả định rằng hệ thống nhận "đầu vào" ở trong một trạng thái ổn định, tuân theo một "quỹ đạo" đều đặn cho phép ta dự đoán "đầu ra" tương ứng. Mô hình hợp thức hóa ấy tiền-giả định một "cỗ máy ổn định" trong đó "đầu vào" quy định "đầu ra". Thế nhưng, dụng học của tri thức hậu-hiện đại lại không có chút gì giống với cỗ máy ấy cả, trái lại, đặc điểm của nó là những tiến trình không ổn định, "đầu vào" không điều chỉnh được "đầu ra", không tuân theo những định luật tuyến tính có thể dự đoán trước được. Như vậy, ngay bản thân khái niệm về *"hệ thống xã hội"* cũng phải được thay đổi: nó không vận hành như một hệ thống ổn định. Chỉ có những "ốc đảo" mang tính tất định luận trong lòng một sự đối kháng đầy tai biến như là quy tắc phổ biến đúng nghĩa. Khoa học hậu-hiện đại, vì thế, là bất liên tục, nghịch lý, tai biến, không thể kiểm chứng theo nghĩa cổ điển được nữa. Do đó, theo Lyotard, mô hình hợp thức hóa phù hợp cho nó không phải là mô hình của sự "thực hiện tối ưu", mà là mô hình của sự

dị biệt hiểu như là sự *"nghịch biện"* (Paralogie). Vậy, thế nào là *"nghịch biện"?*

Trước hết, thiết tưởng cần hiểu rõ khái niệm "nghịch biện" nơi Lyotard, về thuật ngữ, "nghịch biện" (Paralogie) gần gũi với khái niệm "võng luận" (paralogisme) tức suy luận sai lầm không cố ý (suy luận sai lầm cố ý sẽ là "ngụy luận"). Quả thật ở đây có nhấn mạnh đến một phương diện nào đó của "võng luận": điều được xem là "võng luận" hay "nghịch lý" trong một bối cảnh nhận thức này lại có thể có sức mạnh thuyết phục và được sự đồng tình của cộng đồng chuyên gia trong một bối cảnh khác của hệ thống, với tiền-giả định rằng có một "số nhiều" những hệ thống hình thức và tiên đề và không có một siêu-hệ thống. Tuy nhiên, cũng cần lưu ý đến một sự phân biệt tế nhị. Đề nghị của Lyotard không phải là: hãy cứ "võng luận", mà là: hãy tập trung chú ý vào những "nghịch luận" vì chúng xuất hiện nơi những chỗ quá độ [bước chuyển] giữa những trò chơi ngôn ngữ khác nhau, hay, như ông nói, giữa những "loại diễn ngôn" khác nhau. Một khi không có một "siêu-diễn ngôn", "siêu-hệ thống" thì vấn đề của triết học là phải tư duy trong lĩnh vực *nằm ở giữa* những hệ thống: "Triết học là một diễn ngôn mà quy tắc của nó là ở chỗ đi tìm quy tắc của chính mình (và của những diễn ngôn khác)"[14]. Như thế, tuy nghĩa đen của "Paralogie" là "trái lý tính", "phản logic", ta nên hiểu chữ này nơi Lyotard với tất cả hàm ý của chữ "para": cận, gần, bên cạnh, cùng với, vượt ra khỏi, nghịch lại, lệch khỏi v.v…

Nếu Sự *"cách tân"*, *"đổi mới"* (innovation) được hệ thống sử dụng để cải thiện tính hiệu quả của nó, thì, theo Lyotard, sở dĩ *"nghịch luận"* có thể giữ vai trò hợp thức hóa vì nó *cơ bản hơn:* nó thuộc về công việc "tạo ra" bản thân tri thức. Bao giờ cũng có một ai đó làm xáo trộn trật tự của một "hệ hình" nhận thức. Có một sức mạnh (puissance) luôn không ngừng làm

mất ổn định năng lực giải thích của một hệ hình và đề ra những chuẩn mực mới cho việc nhận thức. Vì thế, lý thuyết hệ thống, theo ông, không còn chỗ dựa vững chắc nữa trong các chiến lược hợp thức hóa của nó. Lý thuyết hệ thống có chỗ mạnh khi nó "đòi hỏi những đầu óc tỉnh táo và những ý chí lạnh lùng", nhưng cũng phải trả giá: nó không biết đến những biến số độc lập với những công nghệ mới. Từ đó dẫn tới sự kiêu ngạo và mù quáng của giới ra quyết định. Có nghĩa: họ *tự đồng nhất hóa mình với hệ thống xã hội* được hiểu như là cái toàn thể. Ngược lại, trong khoa học, sự đồng nhất hóa ấy là không thể có được. Trong khoa học, người ta không thể biết trước liệu một phương hướng nghiên cứu hay một nỗ lực tìm tòi sẽ có hiệu quả hay không. Cho nên, nếu những định chế học thuật từ chối tiếp nhận (dù với sự đồng thuận tối thiểu, thậm chí chỉ chịu lắng nghe) một "nước đi" mới vì nó đe dọa thay đổi "luật chơi", chúng cũng sẽ hành xử một cách "khủng bố" như Niklas Luhman đã mô tả. "Khủng bố" là loại trừ hay đe dọa loại trừ một đối tác ra khỏi trò chơi ngôn ngữ.

Trong khi đó, khoa học thể hiện một mô hình ngược lại với hệ thống ổn định. Bất kỳ phát ngôn nào - miễn có thể thảo luận được bằng luận cứ và phản luận cứ - đều được chấp nhận. Nó là một mô hình của một "hệ thống mở". Trong nó, không có một siêu- ngôn ngữ phổ quát, do đó cũng không có chỗ cho việc đồng nhất hóa và khủng bố. Nếu điều này có diễn ra trong thực tiễn nghiên cứu, đó là thuộc về dụng học kinh tế-xã hội, chứ không thuộc về dụng học khoa học. Sự hợp thức hóa duy nhất có thể có trong tiến trình nghiên cứu là: *có những ý tưởng để tạo ra những phát ngôn mới*.

Tất nhiên, *dụng học xã hội* là phức tạp hơn nhiều so với dụng học khoa học. Dù vậy, liệu các tư tưởng này có thể áp dụng được trong lĩnh vực xã hội? Trong chính trị, xã hội, liệu cũng có thể có một sự hợp thức hóa bằng nghịch luận? Lyotard dành chương cuối cuốn sách để gợi mở ra một bình diện thảo luận mới.

Một cách ngắn gọn, ông nêu ý kiến tranh luận với mô hình "đồng thuận phổ biến" (universeller konsens) của J. Habermas: "Mục đích của Habermas là tốt, nhưng những luận cứ thì không". Theo ông, đồng thuận chỉ là *một trạng thái* của sự thảo luận chứ không phải *mục đích* của nó; mục đích phải là sự nghịch luận. Bởi: để có thể lập luận chống lại lý thuyết hệ thống (tiêu biểu là mô hình của N. Luhman), Habermas lại phải cầu viện trở lại ý tưởng về một nhân loại như là chủ thể phổ biến nỗ lực giải phóng dựa vào việc điều chỉnh những "nước đi" được cho phép trong mọi trò chơi ngôn ngữ. Trong khi đó, không có một siêu-ngôn ngữ chỉ thị có giá trị phổ biến cho mọi trò chơi ngôn ngữ, bởi chúng là đa dạng, dị đồng và có những quy tắc đa tạp. Vì thế, theo Lyotard, đồng thuận là một giá trị cổ hủ và đáng ngờ. Thay vào đó, *phải vươn tới một ý tưởng và một thực tiễn về sự công bằng:*

- Bước thứ nhất là thừa nhận *sự đa dạng* của những trò chơi ngôn ngữ, vì "sự khủng bố" bao giờ cũng mong muốn và nỗ lực thực hiện *sự đồng dạng*. Do bản tính "cạnh tranh hơn thua" giữa những trò chơi ngôn ngữ (xem: 3.1), ta dễ có xu hướng đối xử "bất công" đối với những trò chơi ngôn ngữ không được lựa chọn;

- Bước thứ hai là thừa nhận rằng: chỉ có một sự *đồng thuận cục bộ* về các quy tắc, nghĩa là, sự đồng thuận chỉ đạt được bởi những "đối tác" đang có mặt và luôn sẵn sàng giải thể nó;

- Trong lĩnh vực xã hội, "khế ước tạm thời" thay chỗ cho những định chế thường trực, vĩnh viễn. Ông nhận thấy "ngày nay, việc ấy đã có mặt trong các lĩnh vực nghề nghiệp, tình dục, văn hóa, gia đình, quốc tế cũng như trong những công việc chính trị". "Vấn đề không phải là đề xuất ra một đối chọn (alternative) "thuần túy" [cực đoan] đối với hệ thống", nên "ta phải vui mừng khi thấy hệ thống đang

khoan dung đối với xu hướng "khế ước tạm thời", dù, trong thực tế, xu hướng cũng góp phần ổn định hóa hệ thống: nó cơ động hơn, ít tốn kém hơn;

- Xã hội thông tin (tiến trình tin học hóa hay "vi tính hóa" theo cách nói ở Pháp) đang góp phần tác động hết sức mạnh mẽ đến tiến trình hợp thức hóa bằng nghịch luận. Một mặt, nó có thể trở thành công cụ đáng mơ ước để kiểm soát và điều tiết toàn bộ đời sống, phục tùng nguyên tắc "hiệu quả thực hiện", có nguy cơ dẫn tới các hình thức "khủng bố" ngày càng tinh vi hơn. Nhưng, mặt khác, nó cũng mở ra khả năng cung cấp thông tin để con người có thể quyết định một cách có cơ sở khoa học. Theo ông, nguyên tắc cần theo đuổi và đấu tranh để hướng xã hội thông tin (và nói riêng, việc tin học hóa) đi vào con đường thứ hai là: *"Công chúng phải được tự do truy cập vào những bộ nhớ và những ngân hàng dữ liệu"*, nhằm thực hiện *"trò chơi ngôn ngữ với thông tin đầy đủ"*. Nói cách khác, nguyện vọng vươn tới sự công bằng lẫn nguyện vọng tìm tòi những cái chưa biết, những cái bất ổn định với nhiều cơ hội và thách thức đều phải dược tôn trọng như nhau, bởi "nguồn dự trữ kiến thức - cũng là nguồn dự trữ của ngôn ngữ về những phát ngôn khả hữu -, là vô tận, không thể tát cạn".

Ý tưởng then chốt ở đây là: khác với khoa học là nơi có thể có một *sự đồng thuận tối thiểu* (tức, về nguyên tắc, ý tưởng nào cũng được lắng nghe), thì lĩnh vực xã hội lại quá phức tạp, đầy xung đột. Ở đây, chỉ có thể có một sự *đồng thuận bộ phận*. Tiến trình tin học hóa của xã hội thông tin có nhiệm vụ hỗ trợ để ngày càng mở rộng sự đồng thuận này sang những lĩnh vực bộ phận khác.

Quyển sách mở ra câu hỏi về một *lý thuyết về sự công bằng* mà các cơ sở xã hội học-tri thức và khoa học luận của quyển sách chưa thể trả lời cặn

kẽ. Cần có một cơ sở triết học bao quát hơn, đồng thời được chi tiết hóa hơn cho đề tài này, và Lyotard sẽ tiến hành trong tác phẩm chính của ông: *Le Différend* (1983). Tư tưởng cốt lõi của *Le Différend* như sau: ngôn ngữ không phải là thuần nhất mà là dị đồng. Có nhiều loại "diễn ngôn" khác nhau: biết, dạy, biện hộ, quyến rũ, đe dọa, kiểm soát… Không có một ngôn ngữ "nói chung", và không có một quy tắc phán đoán phổ quát để "phân xử" giữa những loại diễn ngôn không thể so sánh được với nhau. Vì thế, có sự khác biệt cơ bản giữa sự "tranh chấp" (différend) *giữa* những loại diễn ngôn và sự "tranh chấp" *bên trong* một loại diễn ngôn nhất định. Sự tranh chấp sau, về nguyên tắc, có thể phân xử, giải quyết bằng những quy tắc nội bộ của loại diễn ngôn ấy, còn sự tranh chấp trước là không thể phân xử được. Chỉ có một "cơ quan" tự phong cho mình có thẩm quyền tối cao mới cố *quy giảm* loại tranh chấp trước thành loại tranh chấp sau để "phân xử" và "quyết định". Nhưng, một khi đã không còn có một "cơ quan" siêu-thẩm quyền ấy nữa - được hợp thức hóa bởi các đại-tự sự -, quan niệm của Lyotard về sự công bằng là phải tôn trọng những trò chơi ngôn ngữ khác nhau về nguyên tắc, và không được quy giảm chúng vào nhau để dễ bề thực hiện quyền lực "khủng bố", độc quyền.

4. Thay lời kết

Có lẽ chưa thể vội vã đưa ra những nhận định, thậm chí "đánh giá", "kết luận" gì về những tư tưởng của Lyotard, khi ta chỉ mới làm quen sơ bộ với ông và chưa theo dõi tương đối đầy đủ những cuộc thảo luận sôi nổi chung quanh ông, nhất là chung quanh Lyotard và Habermas[15]. Đó là chưa nói đến một *"độ chênh"* hết sức cơ bản dễ dẫn đến những ngộ nhận: vấn đề "hậu-hiện đại" được đặt ra ở phương Tây sau mấy thế kỷ "hiện đại hóa" như một nỗ lực "phủ định của phủ định", còn chúng ta đang ở thời kỳ đầu của hiện đại hóa.

Habermas và Lyotard, về cơ bản, đều đồng ý với nhau rằng, trong tư duy hậu-siêu hình học, không còn có một cơ sở tuyệt đối nào cả, và trong tinh thần đó, Habermas "cũng hậu-hiện đại không kém gì Lyotard"[16]. Nhưng, hai người có sự khác nhau trong *"chiến lược tư duy";* một bên nhấn mạnh đến sự "đồng thuận", một bên cho rằng sự đồng thuận duy nhất đáng quan tâm là sự đồng thuận nào khuyến khích tính dị đồng và sự "bất-đồng thuận"!

Đúng như các nhận xét của Albrecht Wellmer[17], sự dị biệt không nằm trong *tư tưởng nền tảng* giữa các bên mà ở *trọng điểm* được mỗi bên nhấn mạnh. Vả chăng, làm sao có được sự *"công bằng"* nếu không có sự đồng thuận? Yêu cầu của Lyotard về quyền truy cập bình đẳng (vào những bộ nhớ và ngân hàng dữ liệu) có khác gì với đòi hỏi "cổ điển" về một "công luận tự do" (Kant) và với ý tưởng về những "người sản xuất liên kết với nhau một cách tự do" (Marx)? Nếu thế, đó là "một sự xác nhận đầy bất ngờ đối với ý tưởng nền tảng của lý thuyết về *lý tính truyền thông* của Habermas"! Wellmer cho rằng rút cục phải đi đến một "lý thuyết về sự đa nguyên" (Pluralismustheorie), kết hợp học thuyết phổ quát về dân chủ của Khai minh với một sự tái tiếp thu cách đặt vấn đề của Marx". Không có sự chọn lựa nào khác ngoài cách đặt vấn đề về sự công bằng. Nhưng "tín điều" [của Lyotard] về những trò chơi ngôn ngữ không thể phiên dịch sang nhau được, về những quan năng "ngăn cách nhau bằng một hố thẳm"[18] nên được thay thế bằng một quan niệm về *"các lý tính số nhiều"* (plurale Rationalitaten), không nhất thiết phải được "hòa giải" với nhau, nhưng từng lúc, có thể "xuyên thủng" nhau được. Kỳ cùng, mọi trò chơi ngôn ngữ khác nhau đều có chung cơ sở là một thế giới cuộc sống.

Dù sao, có lẽ câu nói sau đây của Lyotard dễ nhận được… sự "đồng thuận" của mọi người đọc: "Càng nhiều phản biện, càng nhiều tranh luận

bao nhiêu thì càng làm phát triển trách nhiệm trước Ý niệm luân lý, càng làm chín muồi hơn điều mà Kant gọi là "sự đào luyện Ý chí". Cho nên, không có gì là phi lý cả khi cho rằng quả là một sự tiến bộ khi ngày càng nhiều những tình huống vốn được xem là "tự nhiên", "không thể nghi ngờ" theo cảm tính và thói quen đều trở thành đối tượng cần được phê phán và xem xét lại [...] Trong lĩnh vực chính trị đầy bức xúc, có thể tìm thấy một dấu hiệu của sự tiến bộ như thế ở trong ý thức ngày càng gia tăng của con người về những nguyên tắc "cộng hòa".[19]

Một nhận xét khác của ông cũng đáng cho ta phải "giật mình": "Bộ Bách khoa thư của ngày mai [liên tưởng đến "Bách khoa thư" của Hegel] là những ngân hàng dữ liệu. Chúng vượt khỏi năng lực [nắm bắt] của bất kỳ người sử dụng nào. Chúng là *"giới tự nhiên"* đối với con người hậu-hiện đại". Quả thật, việc tìm hiểu "giới tự nhiên khách quan" - vốn là thách đố lớn nhất của con người từ bao lâu nay - có lẽ sẽ không khó khăn bằng việc tìm hiểu "giới tự nhiên" thứ hai do chính con người tạo ra: thế giới mênh mông và phức tạp của tri thức nhân loại. Một nhà tư tưởng tiền bối, đồng hương với ông, Montaigne (1533-92) cũng đã rất "hậu-hiện đại" khi dự cảm từ mấy trăm năm trước: *"Lý* giải về những lý giải còn "mệt" hơn lý giải về những sự vật"/" Il y a plus affaire à interpréter les interprétations qu'à interpréter les choses"! [20]

Bùi Văn Nam Sơn

07.07

DẪN NHẬP

Đối tượng của công trình nghiên cứu này là hoàn cảnh của tri thức trong các xã hội phát triển nhất. Chúng tôi quyết định gọi hoàn cảnh đó là "hậu hiện đại". Từ này được dùng trên lục địa châu Mỹ, dưới ngòi bút của các nhà xã hội học và các nhà phê bình. Nó chỉ trạng thái của văn hóa sau những biến đổi tác động đến các quy tắc trò chơi [các luật chơi] của khoa học, văn học và nghệ thuật từ cuối thế kỷ XIX. Ở đây chúng tôi sẽ định vị các biến đổi này bằng mối quan hệ của chúng với cuộc khủng hoảng của các tự sự [truyện kể] (récits).

Khoa học ngay từ đầu là xung khắc với các tự sự. Xét theo các tiêu chí riêng của khoa học thì ẩn sau phần lớn các tự sự là các huyền thuyết hoang đường (fables) [sự hư cấu]. Nhưng vì khoa học không chỉ dừng ở việc nêu lên các quy luật hữu ích, mà còn tìm kiếm sự thật, nên nó cần phải hợp thức hóa (légitimer) các quy tắc trò chơi của mình. Vì thế nó phát biểu một diễn ngôn hợp thức hóa (un discours de légitimation) đối với bản thân nó và gọi diễn ngôn đó là triết học. Khi siêu diễn ngôn (métadiscours) này công khai viện đến một đại tụ sự nào đó, chẳng hạn đến phép biện chứng của Tinh thần, giải minh học hay thông diễn học về ý nghĩa (herméneutique du sens), sự giải phóng chủ thể lý tính hay chủ thể lao động, sự phát triển của cải, v.v… thì người ta quyết định gọi khoa học nào dựa vào đó để tự hợp thức hóa là "hiện đại". Chính vậy nên chẳng hạn quy tắc đồng thuận giữa người phát và người nhận một thông báo có giá trị chân lý [đúng/sai] được coi là chấp nhận được nếu nó được đặt trong triển vọng một sự nhất trí có thể có giữa các đầu óc duy lý: đấy là tự sự của thời Khai sáng, nơi nhân vật của tri thức làm việc cho mục đích đạo đức-chính trị tốt đẹp, cho nền hòa bình phổ quát. Qua trường hợp này, ta thấy rằng khi hợp thức hóa một tri thức bằng một siêu tự sự vốn bao hàm một triết học về lịch sử, ta sẽ

đi đến tự vấn về tính hợp thức của các thiết chế chi phối mối liên kết xã hội, bởi vì các thiết chế này cũng cần được hợp thức hóa. Như vậy, công lý cũng như chân lý, đều liên quan với đại tự sự.

Nói một cách thật đơn giản, "hậu hiện đại" là sự hoài nghi đối với các siêu tự sự. Nó hiển nhiên là kết quả của sự tiến bộ của các khoa học; nhưng sự tiến bộ này đến lượt nó lại tiền giả định sự hoài nghi đó. Tương ứng với sự già cỗi của cơ chế siêu tự sự trong việc hợp thức hóa là sự khủng hoảng của nền triết học siêu hình học, cũng như sự khủng hoảng của thiết chế đại học phụ thuộc vào nó. Chức năng tự sự mất đi các người mang chức năng: các anh hùng lớn, các hiểm họa lớn, các chuyến hải hành lớn và mục đích lớn. Nó tan ra thành từng mảng các yếu tố ngôn ngữ mang tính tự sự, nhưng cũng là tính sở thị, tính chỉ thị, tính miêu tả, v.v… và mỗi thứ đó mang chở theo mình những trị số dụng hành (valences pragmatiques) *sui generis* (đặc thù). Mỗi người chúng ta sống ở ngã tư đường hay nơi giao nhau của nhiều yếu tố đó. Chúng ta không nhất thiết tạo nên những kết hợp ngôn ngữ ổn định, và những thuộc tính của những kết hợp mà chúng ta tạo nên không nhất thiết là có thể tương thông với nhau được.

Như vậy, xã hội tương lai sẽ ít phụ thuộc vào một nhân loại học [kiểu] Newton (như thuyết cấu trúc hay lý thuyết hệ thống) mà phụ thuộc nhiều hơn vào một dụng học (pragmatique) của các phân tử ngôn ngữ. Có nhiều trò chơi ngôn ngữ khác nhau, đó là tính không thuần nhất của các yếu tố. Chúng chỉ định hình bằng những mảnh ghép, - và đó là quyết định luận cục bộ.

Dù vậy, những người ra quyết định vẫn tìm cách điều khiển các đám mây mang tính xã hội này theo các ma trận đầu vào/đầu ra, phù hợp với logic bao hàm tính thông ước (commensurabilité: tính có thể so sánh được với nhau) của các yếu tố và tính có thể xác định được của chỉnh thể. Nhờ

những người ra quyết định ấy mà cuộc sống chúng ta được tăng thêm quyền lực. Việc hợp thức hóa về phương diện công bằng xã hội cũng như chân lý khoa học là sự tối ưu hóa các năng suất làm việc của hệ thống: tính hiệu quả. [Nhưng], việc áp dụng tiêu chí này cho tất cả trò chơi của chúng ta sẽ không diễn ra nếu không có một nỗi khiếp sợ nào đó, dịu dàng hay cứng rắn: Phải cùng thao tác, tức là thông ước với nhau, hoặc hãy biến đi chỗ khác!

Logic [của sự tìm kiếm] hiệu quả cao hơn như thế chắc chắn là không đứng vững về nhiều mặt, nhất là trong lĩnh vực xã hội-kinh tế, ta gặp phải một mâu thuẫn: logic này đồng thời muốn vừa ít lao động (để hạ phí tổn sản xuất) vừa nhiều lao động (để giảm nhẹ gánh nặng xã hội đối với bộ phận dân cư không hoạt động). Nhưng sự hoài nghi bây giờ là người ta không còn chờ đợi một lối thoát ra khỏi những sự bất ổn ấy được nữa, như Marx đã từng làm.

Tuy nhiên hoàn cảnh hậu hiện đại xa lạ với sự vỡ mộng, cũng như với tính thực chứng mù quáng của sự giải hợp thức hóa. Tính hợp thức nằm ở đâu, sau các siêu tự sự? Nếu tiêu chí thao tác là có tính công nghệ, thì nó không thích hợp để phán xét về cái thật và cái đúng. Hay là sự đồng thuận đạt được qua tranh luận, như Habermas nghĩ? Sự đồng thuận này vi phạm thô bạo tính không thuần nhất của các trò chơi ngôn ngữ. Và, [thật ra] sự phát minh luôn được thực hiện trong sự bất đồng ý kiến. Tri thức hậu hiện đại không chỉ là công cụ của các quyền lực. Nó rèn giũa sự nhạy cảm của chúng ta đối với những khác biệt và tăng cường khả năng của chúng ta để chịu đựng sự bất thông ước. Nền tảng của chính nó không phải ở sự thuần nhất [đồng thuận] (homologie) của các chuyên gia, mà ở sự nghịch biện (paralogie) của các nhà phát minh.

Vấn đề đặt ra ở đây là: một sự hợp thức hóa mối liên kết xã hội, một xã hội công bằng, liệu có thể thành hiện thực được không theo một nghịch lý tương tự nghịch lý của hoạt động khoa học? Sự hợp thức hóa ấy nằm ở đâu?

Văn bản tiếp theo đây là được viết theo hoàn cảnh. Đó là Bản báo cáo về tri thức trong những xã hội phát triển nhất được trình ra Hội đồng các trường đại học trực thuộc chính quyền Québec theo yêu cầu của ông chủ tịch hội đồng. Ông này lại có nhã ý cho phép công bố nó ở Pháp: xin cám ơn ông về điều đó.

Dẫu sao, báo cáo viên là một triết gia, không phải một chuyên gia. Chuyên gia biết cái ông ta biết và cái ông ta không biết, còn triết gia thì không. Một người kết luận, một người tra vấn, đó là hai trò chơi ngôn ngữ khác nhau. Ở đây hai vai trò này trộn lẫn vào nhau, tới mức cả người này lẫn người kia đều không làm tốt vai trò của mình!

Nhà triết học ít ra còn có thể tự an ủi bằng cách nói rằng sự phân tích mang tính hình thức và dụng học được phản ánh trong Báo cáo về một số diễn ngôn hợp thức hóa, những diễn ngôn triết học và đạo đức-chính trị, là được đưa ra sau khi bản thân mình đã trải nghiệm. Một sự phân tích như vậy có thể được tiến hành hơi nghiêng về xã hội học, điều đó tất nhiên sẽ cắt xén nó nhưng cũng là đặt nó vào những khuôn khổ xác định.

Bản báo cáo này là vậy, và tôi xin tặng nó cho Viện Bách khoa triết học thuộc Đại học Paris VIII (Vincennes) vào một thời điểm rất có tính hậu hiện đại khi trường đại học này đang có nguy cơ bị xóa sổ và cái viện này bắt đầu được sinh ra.

TRƯỜNG NGHIÊN CỨU: TRI THỨC TRONG CÁC XÃ HỘI TIN HỌC HÓA



Giả thiết làm việc của chúng tôi là tri thức đang thay đổi vị thế ngay khi các xã hội bước vào thời đại gọi là hậu công nghiệp và các nền văn hóa bước vào thời đại gọi là hậu hiện đại[21]. Bước chuyển này bắt đầu ít nhất từ cuối những năm 50 khi châu Âu kết thúc sự tái thiết của nó. Nó diễn ra nhanh chậm tùy từng nước và trong từng nước thì tùy theo các khu vực hoạt động: từ đây sẽ sinh ra sự lệch pha chung khiến cho không dễ đưa ra một bức tranh tổng thể[22]. Một phần sự mô tả sẽ chỉ là những sự phỏng đoán. Và người ta biết rằng sẽ là thiếu khôn ngoan khi đặt niềm tin quá nhiều vào ngành tương lai học.[23]

Thay vì dựng lên một bức tranh không thể nào đầy đủ, ta sẽ nêu lên một đặc điểm xác định ngay đối tượng của chúng ta. Tri thức khoa học là một loại diễn ngôn. Vì thế có thể nói rằng từ bốn mươi năm qua các khoa học và các kỹ thuật gọi là mũi nhọn đều nhằm vào ngôn ngữ: ngữ âm học và các lý thuyết ngữ học[24], các vấn đề của truyền thông và của điều khiển học[25], các môn đại số hiện đại và tin học[26], các máy tính và ngôn ngữ của chúng[27], các vấn đề của việc phiên dịch các ngôn ngữ và sự nghiên cứu các khả năng tương thích giữa các ngôn ngữ máy[28], các vấn đề của việc xây dựng bộ nhớ và các ngân hàng dữ liệu[29], télématique [thuật ngữ chỉ các ứng dụng liên quan đến tin học và truyền thông - ND] và việc lắp đặt các trạm cuối "thông minh"[30], ngành nghịch lý học[31]: đấy là những bằng chứng ai cũng thấy, và danh sách không dừng lại ở đó.

Sự tác động của những thay đổi công nghệ này đến tri thức dường như phải là rất lớn. Người ta đang thấy hay sẽ thấy sự tác động đến hai chức

năng chính của tri thức: nghiên cứu và chuyển giao kiến thức. Đối với chức năng đầu, một thí dụ dễ hiểu đối với người bình thường là di truyền học, hệ hình lý thuyết của nó là nhờ vào điều khiển học. Còn có hàng trăm thí dụ khác. Đối với chức năng sau, người ta biết khi chuẩn hóa, cực tiểu hóa và thương mại hóa các máy móc như hiện nay là đã làm biến đổi các thao tác thu nhận, phân loại, sắp xếp và khai thác các kiến thức[32]. Sẽ hợp lý khi nghĩ rằng sự tăng lên của các máy móc truyền dẫn thông tin đang và sẽ tác động đến sự lưu chuyển kiến thức giống như trước là sự phát triển các phương tiện di chuyển của con người (giao thông), sau là sự phát triển của âm thanh và hình ảnh (truyền thông)[33] đã làm điều đó.

Trong sự biến đổi chung này, bản tính của tri thức không thể nào còn vẹn nguyên được. Nó chỉ có thể chuyển qua các kênh mới và vận hành được khi kiến thức có thể được dịch ra thành các khối lượng thông tin[34]. Từ đây có thể rút ra một điều dự đoán là tất cả những gì trong tri thức đã có mà không thể dịch ra được bằng cách ấy sẽ bị loại bỏ, và việc định hướng cho các nghiên cứu mới mẻ này sẽ tùy thuộc vào điều kiện là các kết quả cuối cùng có thể dịch được sang ngôn ngữ máy. Những "người sản xuất" tri thức cũng như những người sử dụng nó đang và sẽ cần phải có những phương tiện dịch sang các ngôn ngữ này những gì người trước cố phát minh ra và người sau muốn học hỏi. Các nghiên cứu về những máy dịch này đã rất tiến triển[35]. Với sự bá chủ của tin học, cần thiết phải có một logic nhất định sẽ chế ngự, và như vậy là cũng có một tập hợp những quy định về những phát ngôn được chấp nhận là "thuộc về tri thức".

Từ đó người ta chờ đợi một sự ngoại tại hóa mạnh mẽ của cái biết đối với "người biết" dù người ấy đang ở tại bất kỳ điểm nào trong quá trình nhận thức. Nguyên tắc cũ cho rằng sự sở đắc tri thức là không thể tách rời với sự "đào luyện" (Bildung) [tiếng Đức trong nguyên bản] tinh thần, và

thậm chí của bản thân cá nhân, sẽ ngày càng trở nên cũ kỹ và sẽ không còn được sử dụng. Quan hệ của người cung cấp và người sử dụng tri thức đối với chính tri thức đang và sẽ có xu hướng khoác hình thức quan hệ của người sản xuất và người tiêu dùng hàng hóa đối với hàng hóa - đó là hình thức giá trị. Tri thức đang và sẽ được sản xuất ra để đem bán, nó đang và sẽ được tiêu dùng để có thêm giá trị trong một tiến trình sản xuất mới: trong cả hai trường hợp đều là để được trao đổi. Nó thôi không còn là mục đích riêng đối với chính mình; nó mất đi *"giá* trị sử dụng"[36] của mình.

Người ta biết rằng trong những thập niên gần đây nó [tri thức] đã trở thành lực lượng sản xuất chính[37], đã làm thay đổi mạnh kết cấu dân số hoạt động trong các nước phát triển[38] nhất và đã tạo nên khó khăn chính cho các nước đang phát triển. Trong thời đại hậu công nghiệp và hậu hiện đại, khoa học sẽ vẫn bảo tồn và chắc chắn sẽ còn tăng cường tầm quan trọng của nó trong tập hợp các năng lực sản xuất của các Nhà nước-quốc gia. Tình hình này chính là một trong những lý do khiến ta nghĩ rằng khoảng cách với các nước đang phát triển sẽ không ngừng rộng ra trong tương lai.[39]

Nhưng phương diện này không nên làm quên đi một phương diện khác có tính cách bổ sung cho nó. Dưới hình thức của một hàng hóa thông tin không thể thiếu đối với năng lực sản xuất, tri thức đã và sẽ là *món tiền đặt lớn,* có thể là quan trọng nhất, trong sự cạnh tranh quyền lực trên toàn thế giới. Giống như các Nhà nước-quốc gia đã đánh nhau để tranh quyền làm chủ lãnh thổ, rồi làm chủ việc sử dụng và khai thác các nguồn nguyên liệu và nhân công giá rẻ thì có thể nghĩ rằng họ cũng sẽ đánh nhau trong tương lai để làm chủ thông tin. Vậy là một chiến trường mới sẽ mở ra cho những

chiến lược công nghiệp và thương mại cũng như cho những chiến lược quân sự và chính trị.[40]

Tuy nhiên viễn cảnh được phơi bày ra như thế không đơn giản như vừa nói. Bởi vì sự thương mại hóa tri thức không thể để nguyên cho đặc quyền mà các Nhà nước-quốc gia hiện đại đang và vẫn còn chiếm giữ liên quan đến việc sản xuất và phân phối tri thức. Tư tưởng cho rằng tri thức thuộc về "bộ não" hay "tinh thần" của xã hội, tức là thuộc về Nhà nước, ngày càng lỗi thời trước sự lớn mạnh của nguyên tắc đối nghịch là xã hội chỉ tồn tại và tiến bộ được khi các thông điệp lưu chuyển trong đó phong phú về thông tin và dễ giải mã. Nhà nước bắt đầu hiện ra như một yếu tố kín mít và "gây ồn" đối với hệ tư tưởng về sự "trong suốt" của truyền thông, cái đi cùng với sự thương mại hóa tri thức. Chính dưới góc độ này vấn đề quan hệ giữa các quyền lực kinh tế và các quyền lực nhà nước có nguy cơ bùng ra với sự dữ dội mới.

Trong những thập niên trước, các quyền lực kinh tế đã có thể đe dọa tính ổn định của quyền lực nhà nước nhờ những hình thức mới của sự lưu chuyển tư bản được gọi bằng cái tên chung là các xí nghiệp đa quốc gia. Những hình thức này hàm ý rằng các quyết định về việc đầu tư đã vượt ra khỏi, ít nhất là từng phần, sự kiểm soát của các Nhà nước-quốc gia[41]. Cùng với công nghệ tin học và télématique, vấn đề này còn có nguy cơ trở nên gai góc hơn. Lấy thí dụ một hãng như IBM được giao chiếm một vùng quỹ đạo quanh Trái đất để lắp đặt ở đấy các vệ tinh truyền thông và/hay một ngân hàng dữ liệu. Ai sẽ được vào đó? Ai sẽ quyết định các kênh hay các dữ liệu bị cấm? Nhà nước chăng? Hay nhà nước cũng chỉ là một người sử dụng như các người sử dụng khác thôi? Một loạt các vấn đề pháp lý mới sẽ được đặt ra và thông qua chúng là câu hỏi: Ai sẽ biết?

Sự biến đổi bản tính của tri thức vậy là có thể gây tác động ngược đến các quyền lực nhà nước đang ổn định tới mức nó buộc các nhà nước phải xem xét lại các quan hệ về luật pháp và trên thực tế (de droit et de fait) của mình với các xí nghiệp lớn, và chung hơn, với xã hội dân sự. Sự tái mở cửa thị trường thế giới, sự trở lại của cuộc cạnh tranh kinh tế rất sôi động, sự xóa bỏ thế độc quyền hoàn toàn của chủ nghĩa tư bản Mỹ, sự sụp đổ của hướng lựa chọn chủ nghĩa xã hội, khả năng mở cửa cho các thay đổi của nền kinh tế Trung Quốc, và các yếu tố khác, xuất hiện vào cuối thập niên 70 này, đã bắt đầu chuẩn bị cho các Nhà nước xem xét lại một cách nghiêm túc vai trò mà chúng đã quen chiếm giữ từ thập niên 30, đó là bảo hộ, điều hành và thậm chí là kế hoạch hóa sự đầu tư.[42] Trong bối cảnh này, các công nghệ mới - vì chúng đưa lại các dữ liệu có ích cho việc ra quyết định (và do đó các phương tiện kiểm soát) linh hoạt và dễ bị ăn cướp hơn - chỉ có thể làm tăng thêm sự cần thiết cấp bách của sự xem xét lại đó.

Thay vì được phổ biến bằng vào giá trị "tạo lập" hoặc tầm quan trọng chính trị của chúng (hành chính, ngoại giao, quân sự), có thể hình dung rằng tri thức sẽ được lưu thông theo các mạng lưới y như tiền tệ, và rằng sự phân lớp thích hợp đối với chúng sẽ thôi không còn là hiểu biết/dốt nát để trở thành giống như đối với tiền tệ là "tri thức dùng cho chi trả" và "tri thức thức dùng cho đầu tư", tức là: tri thức được trao đổi trong khuôn khổ duy trì cuộc sống thường ngày (sự khôi phục sức lao động", "sự sống còn") *đối lại* các nguồn vốn tri thức dùng để tối ưu hóa hiệu quả của một chương trình.

Trong trường hợp này, nó cần đến sự trong suốt cũng như chủ nghĩa tự do kinh tế. Điều này không ngăn cản việc trong các dòng chảy tiền tệ một số dùng để ra quyết định còn số khác chỉ để chi trả. Cũng có thể hình dung như vậy về các dòng chảy kiến thức chảy qua cùng những kênh, có cùng

bản tính giống như thế, nhưng trong đó một số được dành cho "người ra quyết định", trong khi số khác dùng cho việc chi trả món nợ đời đời của cá nhân đối với mối liên kết xã hội.



VẤN ĐỀ: SỰ HỢP THỨC HÓA (LEGITIMATION)

Như vậy đấy là giả thuyết làm việc quy định trường nghiên cứu để chúng tôi đặt ra câu hỏi về vị thế (statut) của tri thức. Kịch bản này, có họ hàng với kịch bản mang tên "sự tin học hóa xã hội", mặc dù được nêu ra theo một tinh thần khác, không hề toan tính đến sự độc đáo hay thậm chí đúng đắn. Cái mà một giả thuyết làm việc phải có, đó là khả năng phân biệt cao. Kịch bản về sự tin học hóa các xã hội phát triển nhất cho phép soi sáng, dù với nguy cơ phóng đại quá mức, một số phương diện của sự thay đổi tri thức và sự tác động của nó đến các quyền lực công cộng và các thiết chế dân sự, hiệu quả ít nhận thấy từ những góc nhìn khác. Vì vậy không nên gán cho nó một giá trị dự báo đối với hiện thực, mà là một giá trị chiến lược [nghiên cứu] đối với vấn đề được đặt ra.

Tuy nhiên, xác suất đáng tín của nó là cao, và theo nghĩa này sự lựa chọn giả thuyết đó không phải là võ đoán. Sự mô tả nó đã được các chuyên gia[43] khai triển rộng rãi và nó đã đưa tới một số quyết định của các cơ quan quản lý công cộng và các *xí* nghiệp có liên quan trực tiếp nhất, như xí nghiệp quản lý ngành viễn thông[44]. Như vậy nó đã trở thành một phần của hiện thực có thể quan sát được. Cuối cùng, nếu ít nhất loại trừ trường hợp trì trệ hay suy thoái chung, chẳng hạn, do việc thường xuyên thiếu một giải pháp cho vấn đề năng lượng toàn cầu, thì kịch bản này có nhiều cơ may thành công: bởi vì người ta không thấy có thể mang lại một định hướng nào khác cho các công nghệ hiện đại để thay cho sự tin học hóa xã hội.

Nói cách khác, giả thuyết này là tầm thường. Nhưng nó chỉ là thế trong chừng mực nó không xét lại hệ hình chung về sự tiến bộ của khoa học và kỹ thuật mà sự tăng trưởng kinh tế và sự phát triển quyền lực chính trị xã hội dường như chỉ mang lại một tiếng vọng hoàn toàn tự nhiên. Người ta

thừa nhận, như một cái gì đó hiển nhiên, rằng tri thức khoa học và kỹ thuật đang tích lũy và người ta cùng lắm chỉ còn tranh luận với nhau về hình thức của sự tích lũy này, một số cho nó là đều đặn, liên tục và nhất trí, số khác thì cho là nó mang tính chu kỳ, gián đoạn và đầy xung đột.[45]

Nhưng sự hiển nhiên này là lừa dối. Trước hết, tri thức khoa học không phải là toàn bộ tri thức, nó luôn quá nhiều, luôn cạnh tranh, và xung đột với một loại tri thức khác mà để đơn giản chúng tôi gọi là tri thức tự sự (savoir narratif) và sẽ nói kỹ ở sau. Đây không phải là nói tri thức tự sự có thể thắng vượt tri thức khoa học, nhưng mô hình của nó gắn liền với những tư tưởng về sự cân bằng bên trong và sự hòa hợp vui vẻ[46] mà so với chúng thì tri thức khoa học hiện đại bày ra một bộ mặt lạnh lùng, buồn bã, nhất là khi nó phải gánh chịu một sự "ngoại tại hóa" đối với "người biết" và một sự tha hóa đối với người sử dụng còn mạnh hơn ngày trước. Kết quả là không thể không thấy sự nản lòng của các nhà nghiên cứu và của các nhà giáo, đã lan tràn đến những người đã quyết định hiến dâng mình cho các nghề này, tức ở các sinh viên, vào những năm 60, trong tất cả các xã hội phát triển nhất, và, trong thời kỳ này, sự nản lòng ấy đã làm suy yếu đáng kể hiệu quả của các phòng thí nghiệm và các trường đại học là những nơi cũng đã không thể tránh khỏi bị ô nhiễm.[47] Vấn đề đã và đang không phải là chờ đợi một cuộc cách mạng sẽ đến, dù là vì hy vọng hay vì sợ hãi, như thường xảy ra trong những trường hợp như vậy; bởi tiến trình sự việc của nền văn minh hậu công nghiệp sẽ không thể được thay đổi một sớm một chiều. Nhưng không thể không tính đến thành tố chính yếu này - sự hoài nghi các nhà khoa học -, khi cần phải đánh giá vị thế hiện tại và tương lai của tri thức khoa học.

Hơn nữa, thứ đến, thành tố chính yếu này [tức sự hoài nghi] lại đan cài, giao thoa với vấn đề chủ yếu - vấn đề hợp thức hóa. Tôi dùng từ này

("hợp thức hóa") ở đây theo nghĩa rộng hơn nghĩa mà các nhà lý thuyết Đức hiện đại cấp cho nó khi bàn về vấn đề thẩm quyền[48]. Đối với một điều luật dân sự, từ này muốn nói: loại công dân nào thì phải thực hiện loại hành vi nào. Sự hợp thức hóa, đó là một tiến trình, qua đó nhà lập pháp được có thẩm quyền ban bố điều luật này như một quy phạm. Còn đối với một phát ngôn khoa học, thì sự hợp thức hóa tuân theo quy tắc: một phát ngôn phải thỏa mãn một tập hợp các điều kiện thế nào đó để được coi là một phát ngôn khoa học. Ở đây, sự hợp thức hóa là tiến trình qua đó "nhà lập pháp" về diễn ngôn khoa học được phép đề ra các điều kiện nói trên (nói chung, là các điều kiện về sự nhất quán nội tại và về sự kiểm chứng bằng thực nghiệm) để cho một phát ngôn tạo thành bộ phận của diễn ngôn này và có thể thu hút được sự chú ý của cộng đồng khoa học.

Sự tiếp cận này có vẻ như khiên cưỡng. Người ta sẽ thấy rằng nó không phải thế. Ngay từ thời Platon, vấn đề hợp thức hóa của khoa học đã gắn chặt với vấn đề hợp thức hóa của nhà lập pháp. Theo cách nhìn này, quyền ra quyết định cái gì là đúng thật (vrai) không phải là độc lập với quyền quyết định cái gì là công chính (juste), mặc dù các phát ngôn phụ thuộc vào quyền lực này và quyền lực kia có bản tính khác nhau. Có sự kết nối giữa một loại ngôn ngữ gọi là khoa học và một loại khác gọi là đạo đức và chính trị: cả hai cái đều xuất phát từ cùng một viễn tượng, hay nếu thích gọi, thì từ cùng một "chọn lựa" ("choix"), sự chọn lựa có tên gọi là phương Tây.

Khi xem xét vị thế hiện nay của tri thức khoa học phải thấy rằng ngay khi nó có vẻ như phụ thuộc hơn bao giờ hết vào các quyền lực và, cùng với các công nghệ mới, nó thậm chí có nguy cơ trở thành một trong những sự đặt cược chính trong những xung đột của chúng, thì vấn đề *hợp thức hóa kép* (đúng thật/công chính: vrai/juste] - còn lâu mới mờ nhạt đi -, không thể không được đặt ra ngày càng cấp bách. Bởi vì nó được đặt ra trong hình

thức đầy đủ nhất, hình thức của sự hoán đổi (conversion), cái làm cho thấy rõ rằng tri thức và quyền lực là hai mặt của cùng một vấn đề: ai quyết định cái gì là tri thức và ai biết cần phải quyết định cái gì? Vấn đề tri thức ở thời đại tin học hơn bao giờ hết là vấn đề của chính quyền.



PHƯƠNG PHÁP: CÁC TRÒ CHƠI NGÔN NGỮ

Từ điều nói trên có thể nhận thấy rằng, để phân tích vấn đề này trong khuôn khổ chúng tôi đã xác định, chúng tôi đã ưu tiên lựa chọn một phương thức tiến hành như sau: nhấn mạnh đến các sự kiện ngôn ngữ và trong các sự kiện đó nhấn mạnh đến phương diện dụng hành [hay dụng học] (pragmatique) của chúng[49]. Để dễ dàng cho việc đọc tiếp theo, sẽ là hữu ích khi đưa ra một cái nhìn đại thể, dù là sơ lược, về cách chúng ta hiểu về thuật ngữ này.

Một phát ngôn sở thị[50] như: *"Trường đại học chán lắm"* được phát ra trong khuôn khổ một cuộc trò chuyện hay một cuộc phỏng vấn định vị người phát (người nói nó ra), người nhận (người tiếp thu nó) và vật quy chiếu (cái phát ngôn nói đến) theo một cách đặc biệt: người phát, qua phát ngôn này, được đặt định và được nêu bật ở vị trí "kẻ biết" (hắn biết trường đại học là như vậy), người nhận được đặt ở vị trí tán thành hay phủ nhận phát ngôn đó, còn vật quy chiếu cũng được đặt theo cách riêng đối với nghĩa sở thị, như một cái đòi hỏi phải được nhận diện và diễn tả một cách chính xác trong phát ngôn quy chiếu về nó.

Nếu bây giờ ta xem xét một tuyên bố kiểu: *"Trường đại học khai giảng"* được nói ra bởi một khoa trưởng hay hiệu trưởng trong dịp khai trường hàng năm thì sẽ thấy các đặc điểm vừa nói biến mất. Hiển nhiên là ý nghĩa của phát ngôn phải được hiểu, nhưng đấy là một điều kiện chung của giao tiếp, nó không cho phép phân biệt được các phát ngôn hoặc các hiệu ứng riêng của chúng. Phát ngôn thứ hai nêu trên, gọi là phát ngôn ngôn hành[51], có đặc điểm là tác động của nó đến vật quy chiếu trùng với sự nói ra của nó: Trường đại học mở cửa đúng như nó được tuyên bố như vậy

trong những hoàn cảnh đó. Vậy nên điều này không phải là điều để bàn cãi, kiểm chứng đối với người nhận vì người nhận tức khắc đã được đặt vào trong hoàn cảnh vừa mới được tạo ra như vậy. Còn đối với người phát, người phát phải được trao thẩm quyền phát ngôn; nhưng cũng có thể mô tả điều kiện này theo cách ngược lại: người phát chỉ là khoa trưởng hay hiệu trưởng, tức là người được trao thẩm quyền nói ra những phát ngôn kiểu này, trong chừng mực thông qua lời nói ấy, gây hiệu quả trực tiếp đã nói trên lên vật quy chiếu là trường đại học và lên người nhận là ban giảng huấn.

Một trường hợp khác là những phát ngôn kiểu: *"Hãy trang bị phương tiện cho trường đại học!"*, đó là chỉ thị (prescription). Các chỉ thị này được đưa ra dưới dạng những chỉ thị, những mệnh lệnh, những yêu cầu, những đòi hỏi, những khuyên bảo, những cầu xin, v.v... Có thể thấy người phát ở đây được đặt ở vị trí có thẩm quyền, theo nghĩa rộng của từ này (bao gồm thẩm quyền của kẻ tội đồ van xin thượng đế ban ân sủng), tức là hắn chờ đợi người nhận thực thi hành động được nói đến. Cả hai vị trí này, đến lượt mình, trong dụng hành mang tính chỉ thị, chịu những tác động đồng thời[52] (concomitants).

Còn có những hiệu ứng khác của sự vấn hỏi, sự hứa hẹn, sự mô tả văn chương, sự kể chuyện, v.v... Tôi xin tóm tắt. Khi Witgenstein quay lại nghiên cứu ngôn ngữ từ số không và đặt trọng tâm chú ý vào các hiệu ứng của các diễn ngôn, ông đã gọi các loại phát ngôn khác nhau được ông xác định theo cách này, mà tôi vừa kể ra một số, là *các trò chơi ngôn ngữ*[53]. Bằng thuật ngữ này ông muốn nói rằng mỗi một loại phát ngôn khác nhau đó có thể phải được xác định theo các quy tắc chuyên biệt cho các đặc điểm riêng của chúng và cho việc sử dụng mà người ta ấn định cho chúng, giống

y như trò chơi cờ được quy định bằng bộ quy tắc xác định đặc điểm của các quân cờ cũng như cách thức đi từng nước cờ phù hợp.

Có thể rút ra ba quan sát về chủ đề trò chơi ngôn ngữ. Thứ nhất, các quy tắc của chúng không có sự hợp thức hóa ở bản thân chúng, mà chúng là đối tượng của một khế ước mặc nhiên hay minh nhiên giữa các người chơi (nhưng điều này không có ý nói họ là những người phát minh ra các quy tắc). Thứ hai, không có quy tắc thì không có trò chơi[54], một sự thay đổi dù là nhỏ của một quy tắc cũng làm thay đổi bản tính của trò chơi, và một "nước cờ" hay một phát ngôn không thỏa mãn các quy tắc thì không thuộc về trò chơi được xác định bằng các quy tắc ấy. Thứ ba, như vừa nói trong điều trên: mọi phát ngôn phải được xem như một "nước đi" trong một trò chơi.

Quan sát thứ ba này đưa tới thừa nhận một nguyên lý đầu tiên làm cơ sở cho toàn bộ phương pháp của chúng ta: phát ngôn là đấu tranh, hiểu theo nghĩa chơi, và các hành vi ngôn ngữ[55] cho thấy một sự đối chọi, tranh đua chung[56] (agonistique). Điều này không nhất thiết có nghĩa người ta chơi là để thắng. Người ta có thể đi một nước cờ chỉ để thỏa thú vui nghĩ ra được nó: chẳng phải đấy là điều chúng ta tìm thấy trong việc dùng ngôn ngữ để khiêu khích, gây rối nơi các chuyện phiếm dân gian hay văn học hay sao? Việc liên tục nghĩ ra các cách nói, các từ ngữ và các ý nghĩa ở cấp độ lời nói (parole) - giúp cho ngôn ngữ (langue) phát triển - đem lại những niềm vui lớn. Nhưng tất nhiên ngay thú vui này cũng không phải là độc lập với cảm giác thành công, ít nhất là thắng được đối thủ, nhưng cao hơn, là đủ sức thắng được ngôn ngữ đã xác lập, thấy được sự liên tưởng, sự âm vang (connotation).[57]

Ý tưởng về sự tranh đấu ngôn ngữ này không nên che lấp nguyên lý thứ hai bổ sung và chi phối sự phân tích của tôi: mối liên kết xã hội có thể quan sát được là dựa trên các “nước cờ” (“coups”) ngôn ngữ. Làm sáng tỏ giả định này, chúng ta bước vào thực chất của vấn đề đang bàn.



BẢN TÍNH CỦA MỐI LIÊN KẾT XÃ HỘI: GIẢI PHÁP HIỆN ĐẠI

Nếu người ta muốn bàn về tri thức trong xã hội hiện đại phát triển cao thì một vấn đề tiên quyết là phải quyết định phương pháp trình bày về xã hội đó. Giản lược đến tối đa, có thể nói rằng ít nhất trong nửa sau thế kỷ vừa qua [thế kỷ XX], về nguyên tắc, sự hình dung này về phương pháp bị phân chia thành hai mô hình: xã hội tạo thành một tổng thể chức năng, [hoặc] xã hội phân thành hai cực. Có thể minh họa trường hợp đầu bằng tên của Talcott Parsons (ít ra cũng là ông ta thời hậu chiến) cùng trường phái của ông ta, còn trường hợp sau bằng trào lưu mác xít (tất cả các trường phái tạo thành nó dù khác nhau đến mấy cũng đều thừa nhận nguyên lý đấu tranh giai cấp, và phép biện chứng, như hai mặt vận hành sự thống nhất xã hội[58]).

Sự phân chia mang tính phương pháp luận quyết định hai loại diễn ngôn lớn về xã hội đó diễn ra từ thế kỷ XIX. Tư tưởng cho rằng xã hội tạo thành một chỉnh thể hữu cơ mà thiếu đi thì nó không trở thành một xã hội được (và ngành xã hội học cũng không còn đối tượng) đã chi phối đầu óc của những người sáng lập trường phái Pháp; nó được chính xác hóa với thuyết chức năng; nó lại thêm một lần biến đổi khi vào những năm 50, Parsons đồng nhất xã hội với hệ thống tự vận hành. Mô hình lý thuyết và thậm chí là mô hình vật chất không còn phải là mô hình về một cơ thể sống nữa, trái lại, nó được cung ứng bởi điều khiển học, bộ môn có nhiều ứng dụng rộng rãi trong và sau Thế chiến II.

Ở Parsons, nguyên lý hệ thống có thể nói dù sao vẫn còn lạc quan: nó tương ứng với sự ổn định của những nền kinh tế tăng trưởng và những xã hội sung túc dưới sự bảo hộ của "nhà nước phúc lợi" (welfare State) ôn hòa.[59] Ở các nhà lý thuyết Đức hiện nay, *Lý thuyết hệ thống* là mang tính

kỹ trị, thậm chí trơ tráo, nếu không nói là tuyệt vọng: sự hòa hợp giữa nhu cầu và hy vọng của các cá nhân hay các nhóm người và các chức năng mà hệ thống này đảm bảo, chỉ còn là một thành tố phụ trong hoạt động của nó; cứu cánh đích thực của hệ thống, cái mà vì đó nó tự lập trình như một cỗ máy thông minh, đó là sự tối ưu hóa mối quan hệ toàn phần của đầu vào và đầu ra của nó, tức là tính hiệu quả của nó. Ngay cả khi các quy tắc của nó thay đổi và những sáng kiến diễn ra, ngay cả khi sự vận hành của hệ thống bị trục trặc, như những cuộc đình công, những vụ khủng hoảng, hay thất nghiệp, hay những cuộc cách mạng chính trị có thể làm ta tin rằng có sự lựa chọn khác và nâng cao những hy vọng, thì thực chất chỉ là những sự sắp xếp lại các cơ cấu bên trong và kết quả của chúng chỉ có thể là cải thiện "đời sống" của hệ thống; còn giải pháp thay thế duy nhất cho việc hoàn thiện tính hiệu quả như thế ắt chỉ có thể là entropie, tức là sự suy tàn mà thôi.[60]

Còn nữa, để không rơi vào sự giản lược của một thứ xã hội học về lý thuyết xã hội, thì khó mà không xác lập ít ra một sự đối chiếu giữa phiên bản kỹ trị "cứng rắn" này về xã hội và sự nỗ lực khổ hạnh, dưới tên gọi "chủ nghĩa tự do tiến bộ" [khẩu hiệu cương lĩnh của Tổng thống Pháp Giscard d'Estaing], được đòi hỏi ở các xã hội công nghiệp phát triển để trở nên có khả năng cạnh tranh (và như vậy là tối ưu hóa "tính hợp lý" của chúng) trong bối cảnh sự quay trở lại của cuộc chiến tranh kinh tế toàn cầu bắt đầu từ thập niên 60.

Đằng sau sự chuyển dịch rộng lớn dẫn đi từ tư tưởng của Comte đến tư tưởng của Luhman có thể đoán thấy cùng một tư tưởng về xã hội: xã hội là một chỉnh thể thống nhất, một "độc nhất". Điều này Parsons đã nói rõ: "Điều kiện quyết định nhất để làm tốt một sự phân tích năng động, đó là *mỗi* vấn đề của nó phải được quy chiếu một cách liên tục và có hệ thống

về trạng thái của hệ thống được xem như một toàn thể (…). Một quá trình hay một tập hợp các điều kiện sẽ hoặc là "góp phần" duy trì (hay phát triển) *hệ thống*, hoặc là "trục trặc" vì nó gây tổn thất cho sự thống nhất và hiệu quả của hệ thống ".[61] Nhưng tư tưởng này cũng là tư tưởng của các "nhà kỹ trị"[62]. Sự khả tín của nó từ đây mà ra: vì lẽ nó có các phương tiện để trở thành hiện thực, nên nó đồng thời có các phương tiện để chứng minh; điều mà Horkheimer gọi là "chứng hoang tưởng" (paranoïa) của lý tính.[63]

Vả chăng người ta chỉ có thể phán xét chủ nghĩa hiện thực của hệ thống tự vận hành và vòng tròn hoàn toàn khép kín của các sự kiện và những sự diễn dịch là hoang tưởng với điều kiện là họ có hoặc cho rằng mình có một điểm quan sát mà về nguyên tắc là thoát khỏi sức hút của những cái đó. Một quan niệm như vậy chính là chức năng của nguyên lý đấu tranh giai cấp trong lý thuyết xã hội khởi đi từ Marx.

Nếu lý thuyết "truyền thống" luôn có nguy cơ bị nhập thân vào sự chương trình hóa của chỉnh thể xã hội như một công cụ đơn giản để tối ưu hóa hiệu quả của xã hội đó, thì đấy là do đòi hỏi của nó về một chân lý tuyệt đối và bao trùm tương ứng với thực tiễn hành động cũng có tính tuyệt đối và bao trùm của những người điều hành hệ thống. Trong khi đó, lý thuyết "phê phán"[64], vì nó dựa trên một thuyết nhị nguyên về nguyên tắc và ngờ vực những sự tổng hợp và hòa giải, nên phải có khả năng thoát khỏi số phận này.

Như vậy, chính một mô hình khác về xã hội (và một tư tưởng khác về chức năng của tri thức có thể được tạo ra và được thu hoạch từ đó) đã dẫn đạo cho chủ nghĩa Marx. Mô hình này ra đời trong các cuộc đấu tranh đi kèm với sự xâm nhập của chủ nghĩa tư bản vào các xã hội dân sự truyền

thống. Ở đây không thể lần theo những sự thăng trầm mà lịch sử xã hội, chính trị và tư tưởng đã trải qua trong hơn một thế kỷ. Chỉ cần nhắc lại bản tổng kết mà hôm nay đã có thể đưa ra về những thăng trầm đó, bởi vì số phận của chúng đã rõ: trong các nước được quản lý một cách tự do hoặc tự do tiến bộ [ám chỉ Tây Âu], ta có sự cải biến các cuộc đấu tranh này và các cơ quan của chúng thành những yếu tố điều chỉnh hệ thống; trong các nước cộng sản là sự quay lại, vẫn dưới tên gọi chủ nghĩa Marx, của mô hình toàn trị và các hậu quả toàn trị của nó, còn các cuộc đấu tranh đang nói đến đây thì đơn giản là bị tước quyền tồn tại[65]. Và khắp nơi, dù dưới chiêu bài nào, Phê phán kinh tế chính trị học (đấy là phụ đề bộ *Tư bản* của Marx) và phê phán xã hội tha hóa gắn liền với nó đều đã được sử dụng với tư cách các yếu tố trong sự chương trình hóa hệ thống.[66]

Cố nhiên, mô hình phê phán vẫn được duy trì và tinh vi hóa khi đối mặt với quá trình này trong một nhóm thiểu số như Trường phái Frankfurt hay như nhóm *Chủ nghĩa xã hội hay man rợ*[67]. Nhưng không thể che đậy rằng đấu tranh giai cấp - như là nền tảng xã hội của nguyên lý phân đôi [xã hội] - đang bị suy kiệt tới độ mất đi toàn bộ tính cấp tiến, rốt cuộc nó có nguy cơ bị mất nền tảng lý thuyết và bị suy thoái thành một "không tưởng", một "hy vọng"[68], thành một sự phản kháng vì phẩm giá con người nhân danh con người, hay nhân danh lý trí, hay nhân danh sự sáng tạo, hay nhân danh thêm một phạm trù xã hội chất đầy những chức năng phê phán cực đoan không thể thực hiện được hôm nay nữa, như cho rằng chủ thể phê phán là thế giới thứ ba hay tuổi trẻ sinh viên.[69]

Sự nhắc lại giản lược (hay sơ sài) này không có mục đích nào khác là làm rõ hệ vấn đề trong đó chúng tôi định nêu lên vấn đề tri thức trong các xã hội công nghiệp tiên tiến. Bởi vì người ta không thể biết điều gì xảy ra

cho tri thức, tức là sự phát triển và truyền bá nó hiện nay đang gặp phải những vấn đề gì, nếu không biết gì về xã hội trong đó nó diễn ra. Và hiện nay hơn bao giờ hết, biết điều gì đó về xã hội nghĩa là trước hết lựa chọn cách nêu câu hỏi, cũng là cách mà nó có thể đưa lại câu trả lời. Người ta chỉ có thể quyết định rằng vai trò chính của tri thức là trở thành một yếu tố không thể thiếu được của sự vận hành của xã hội và hành động phù hợp với quyết định này khi đã quyết định rằng xã hội là một cỗ máy lớn.[70]

Ngược lại, người ta chỉ có thể tính đến chức năng phê phán của nó và nghĩ đến việc định hướng sự phát triển và sự truyền bá nó theo hướng này khi đã quyết định được rằng xã hội không phải là một chỉnh thể tích hợp và rằng nó vẫn tuân theo nguyên tắc tranh chấp (principe de contestation)[71]. Giải pháp lựa chọn (alternative) có vẻ rõ ràng, đó là giữa tính thuần nhất hoặc tính nhị nguyên vốn có của xã hội, giữa tính chức năng hoặc tính phê phán của tri thức, nhưng sự quyết định lại tỏ ra khó khăn hoặc đơn thuần võ đoán.

Người ta cố gắng tránh điều đó bằng cách phân biệt hai kiểu tri thức: một là tri thức thực chứng dễ dàng ứng dụng vào các kỹ thuật liên quan đến con người và chất liệu, và sẵn sàng biến mình thành một lực lượng sản xuất cần thiết của hệ thống, và kiểu kia là tri thức mang tính phê phán, phản tư hay tính thông diễn (herméneutique) kháng cự lại mọi sự "tái thu hồi" [vào trong hệ thống] ("récupération") khi trực tiếp hay gián tiếp đặt các giá trị hay các mục đích thành vấn đề.[72]



Chúng tôi sẽ không đi theo giải pháp phân chia này. Chúng tôi cho rằng sự lựa chọn ấy (alternative) - nhằm giải quyết vấn đề nhưng chỉ làm nảy sinh trở lại vấn đề - đã không còn giá trị giải thích đối với các xã hội mà chúng ta đang quan tâm, và chính ngay sự lựa chọn thay thế đó vẫn còn thuộc về lối tư duy đối lập, một lối tư duy không phù hợp với những cách thức sinh động nhất của tri thức hậu hiện đại. Sự “tái bố trí” kinh tế trong giai đoạn hiện nay của chủ nghĩa tư bản, được hỗ trợ bởi sự đột biến kỹ thuật và công nghệ - như đã nói - đi liền với sự thay đổi chức năng của các nhà nước: từ hội chứng này hình thành nên hình ảnh của một xã hội buộc ta phải xem xét lại nghiêm túc các cách tiếp cận thể hiện trong các lựa chọn đã nêu. Nói một cách vắn tắt, các chức năng điều tiết và như vậy là các chức năng tái sản xuất đang và sẽ ngày càng tụt khỏi tay các nhà quản lý và chuyển sang cho máy móc tự động (automates), vấn đề lớn sẽ ngày càng ở chỗ làm chủ những thông tin do các máy móc tự động này cần phải lưu lại trong bộ nhớ để đưa ra những quyết định đúng đắn. Việc xử lý thông tin đang và sẽ là thẩm quyền của các chuyên gia thuộc mọi loại. Giai cấp lãnh đạo đang và sẽ là giai cấp của những người ra quyết định. Giai cấp này không còn được tạo nên bởi các giai cấp chính trị truyền thống, mà bởi một tầng lớp hỗn hợp gồm các chủ doanh nghiệp, các viên chức cao cấp, những người đứng đầu các tổ chức nghề nghiệp, công đoàn, chính trị, tôn giáo lớn.[73]

Cái mới trong khung cảnh này là các cực thu hút cũ vốn được tạo nên bởi các Nhà nước-dân tộc, các đảng phái, các hội nghề, các thiết chế và các truyền thống lịch sử, bị mất đi sức hấp dẫn của chúng. Và chúng tỏ ra cũng không nhất thiết phải được thay thế, ít ra ở tầm mức hiện nay của chúng,

ủy ban ba lục địa không phải là một cực thu hút phổ biến. Những sự "nhận diện" các tên tuổi lớn, các nhân vật lịch sử hiện đại trở nên khó khăn hơn[74]. Người ta chẳng còn nhiệt tình hiến dâng mình cho việc "đuổi kịp nước Đức" như tổng thống Pháp từng nêu lên làm mục đích sống cho nhân dân ông. Mà đấy cũng chẳng phải thực sự là một mục đích sống. Cái đó để dành cho nhiệt tình của mỗi người. Mỗi người đều quy chiếu về mình. Và mỗi người đều biết cái *mình* này là nhỏ nhoi.[75]

Từ sự tan rã của *các Đại Tự sự* (Grands Récits) mà chúng tôi sẽ còn phân tích sau đây cho thấy có một số người phân tích sự tan rã ấy như là sự tan rã của mối liên kết xã hội và như là việc chuyển các cộng đồng xã hội sang trạng thái của một khối gồm những nguyên tử cá nhân bị ném vào trong một chuyển động Brown đầy phi lý.[76] Tuyệt nhiên không phải như thế; đó chỉ là một cách nhìn mà chúng tôi thấy dường như là bị ám ảnh bởi sự hình dung mang tính chất thiên đường về một xã hội "hữu cơ" đã mất.

Cái *mình* là nhỏ nhoi, nhưng nó không bị biệt lập, nó được đặt vào trong một mạng lưới các quan hệ phức tạp hơn và năng động hơn bao giờ hết. Luôn luôn, dù trẻ hay già, đàn ông hay đàn bà, giàu hay nghèo, con người đều bị đặt vào các điểm "nút" của các mạch truyền thông, dù chúng nhỏ đến đâu[77]. Nói đúng hơn là: bị đặt vào những vị trí qua đó các thông điệp đủ mọi loại được truyền đi. Và không bao giờ một ai, ngay cả với người ít thuận lợi nhất, bị tước đoạt quyền đối với các thông điệp truyền qua mình, vì chúng đặt con người vào thế người phát, người nhận hay vật quy chiếu. Bởi vì sự chuyển dịch của con người trước các hiệu quả này của các trò chơi ngôn ngữ (dễ hiểu rằng đây chính là các trò chơi ngôn ngữ) là có thể chấp nhận được, ít nhất trong một số giới hạn (những giới hạn này hãy còn mù mờ) và thậm chí được kích thích bởi những sự điều tiết và nhất là bởi những sự tái thích nghi mà hệ thống thực hiện để cải tiến các hiệu quả

của nó. Người ta có thể thậm chí nói rằng hệ thống có thể và cần phải khuyến khích những sự chuyển dịch này trong chừng mực nó đấu tranh chống lại "trạng thái entropie" riêng của mình, và trong chừng mực một cái mới tương ứng với một "nước đi" bất ngờ và với sự chuyển chỗ thích ứng của một đối tác hoặc của một nhóm đối tác liên đới [trong trò chơi] có thể mang lại cho hệ thống hiệu quả bổ sung mà nó không ngừng đòi hỏi và tiêu thụ[78].

Bây giờ thì đã rõ là từ góc độ nào chúng tôi đưa ra phương pháp trò chơi ngôn ngữ nêu trên với tư cách là phương pháp tiếp cận chung. Chúng tôi không khẳng định rằng mọi quan hệ xã hội đều thuộc về trật tự này, điều đó ở đây vẫn là vấn đề bỏ ngỏ; nhưng việc các trò chơi ngôn ngữ là một phần tối thiểu của quan hệ cần có để có một xã hội thì không cần phải viện đến một kẻ ngoài hoang đảo để thừa nhận nó: ngay trước khi ra đời, chỉ cần một cái tên được đặt cho nó, đứa trẻ đã được đặt vào vị trí quy chiếu của câu chuyện mà mọi người quanh nó[79] kể đến và trong quan hệ với câu chuyện đó, đứa trẻ về sau sẽ phải tạo ra một mối quan hệ mới. Hay nói đơn giản hơn nữa: câu hỏi về mối liên kết xã hội, với tư cách là câu hỏi, là một trò chơi ngôn ngữ, một trò chơi tra vấn, nó lập tức định vị người hỏi, người nhận và vật quy chiếu hướng đến: như vậy, câu hỏi này đã là mối liên kết xã hội.

Mặt khác, trong một xã hội mà thành tố truyền thông mỗi ngày càng trở nên rõ rệt đồng thời cả với tư cách là hiện thực lẫn với tư cách là vấn đề[80], thì chắc chắn phương diện ngôn ngữ có tầm quan trọng mới, và sẽ là hời hợt nếu quy giản tầm quan trọng đó về một bên là sự lựa chọn truyền thống về lời nói tuyên truyền hay về sự truyền dẫn thông điệp một chiều, và một bên là cách nói tự do hay đối thoại.

Nói thêm về điểm cuối này. Khi nêu lên vấn đề này bằng từ ngữ thông thường của lý thuyết truyền thông, người ta quên mất hai điều: các thông điệp có những hình thức và hiệu quả hoàn toàn khác nhau, tùy theo chúng chẳng hạn là sở thị, mệnh lệnh, lượng định, hiệu quả, v.v… Hiển nhiên là tất cả chúng tồn tại không chỉ bởi vì chúng truyền đạt thông tin. Quy chúng về chức năng này nghĩa là phải đồng ý với góc nhìn đặt quan điểm của hệ thống và quyền lợi duy nhất của nó vào vị trí đặc quyền một cách quá mức. Bởi vì tuy rằng máy móc điều khiển học xử lý thông tin, nhưng các mục đích đặt ra cho nó khi lập trình phụ thuộc, chẳng hạn, vào các phát ngôn mệnh lệnh và lượng định mà máy sẽ không thể sửa đổi các mục đích này được trong lúc hoạt động, chẳng hạn đối với mục đích là tối đa hóa hiệu quả của các phát ngôn ấy. Nhưng làm sao có thể bảo đảm rằng sự gia tăng tối đa hiệu quả luôn là mục đích tốt nhất đối với hệ thống xã hội? Các "nguyên tử" tạo thành vật chất của hệ thống xã hội, bất luận thế nào, đều là có thẩm quyền đối với các phát ngôn này, và nhất là đối với vấn đề này.

Mặt khác, lý thuyết thông tin ở dạng điều khiển học thô giản của nó đã bỏ qua một phương diện quyết định mà chúng tôi đã nhấn mạnh, đó là phương diện ganh đua (agonistique). Các nguyên tử được đặt định ở các điểm giao cắt của các quan hệ dụng hành, nhưng chúng cũng bị dịch chuyển dưới tác động của thông tin xuyên qua chúng, trong một dòng chuyển động liên tục. Mỗi đối tác ngôn ngữ khi nhận được những "nước đi" nhằm vào mình thì cũng chịu một sự "dịch chuyển", một sự "đổi khác" - cho dù những "nước đi" thuộc loại gì -, và không phải chỉ khi đối tác ấy là người nhận hay vật quy chiếu, mà cả khi với tư cách là người phát thông báo. Các "nước đi" này tất yếu gợi nên các "nước đi đáp trả"; nhưng bằng kinh nghiệm ai cũng đều biết rằng các nước đi sau này không thể là "hay" được, nếu chúng chỉ mang tính phản ứng [bị động]. Bởi vì chúng chỉ là những hiệu quả đã được lập trình trong chiến lược của đối thủ, nên chúng thực

hiện chính chiến lược này và do đó đi ngược hẳn lại một sự thay đổi tương quan lực lượng. Do đó, điều quan trọng là phải tăng cường sự dịch chuyển và thậm chí làm lạc hướng nó bằng cách tạo ra một "nước đi" (phát ngôn mới) bất ngờ.

Để hiểu các quan hệ xã hội theo cách này, cho dù chúng ta xem xét chúng ở cấp độ nào, thì không chỉ cần có một *lý thuyết truyền thông,* mà còn cần cả một *lý thuyết trò chơi* bao hàm cả việc ganh đua trong các tiền đề của mình. Và có thể đoán được rằng trong bối cảnh này cái mới được đòi hỏi không phải là "sáng kiến" (innovation) đơn giản. Chúng ta thấy nhiều nhà xã hội học thuộc thế hệ đương đại ủng hộ cách tiếp cận này[81], đấy là không nói đến các nhà ngữ học hay các triết gia ngôn ngữ.

Việc "nguyên tử hóa" xã hội thành những mạng lưới lỏng lẻo của các trò chơi ngôn ngữ như vậy dường như có vẻ cách quá xa thực tại [mang tính] hiện đại được hình dung như là bị phong tỏa bởi hệ thống quan liêu tê liệt[82]. Ít ra có thể viện đến tầm quan trọng của những thiết chế áp đặt các giới hạn cho trò chơi, và do đó, giới hạn tính sáng tạo của các thành viên tham gia trò chơi trong các "nước đi" của họ. Việc này có vẻ không tạo ra khó khăn gì đặc biệt cho chúng ta.

Trong cách dùng ngôn ngữ thông thường, ví như khi hai người bạn trò chuyện với nhau, hai bên tung vào cuộc mọi phương tiện, thay đổi trò chơi từ phát ngôn này sang phát ngôn khác: hỏi han, yêu cầu, khẳng định, kể chuyện, tất thảy đều được tung cả vào cuộc chiến. Cuộc chiến đó không phải là không có quy tắc[83], nhưng quy tắc của nó cho phép và thậm chí khuyến khích sự thay đổi rất lớn của các phát ngôn.

Như vậy, từ quan điểm này, thiết chế luôn luôn khác với thảo luận ở chỗ: nó đòi hỏi những sự cưỡng chế bổ sung để những phát ngôn nói ra

được nó chấp nhận. Những cưỡng chế này tác động như những bộ lọc đối với sức mạnh của diễn ngôn, chúng cắt đứt các quan hệ có thể có trong các mạng truyền thông: có những điều không được nói ra. Ngoài ra, chúng trao đặc quyền cho một số loại phát ngôn, đôi khi chỉ cho một phát ngôn duy nhất, mà sự thống trị của nó tạo nên đặc trưng cho diễn ngôn của một thiết chế nhất định: có những điều để nói và có những cách để nói. Chẳng hạn mệnh lệnh trong quân đội, lời cầu nguyện trong nhà thờ, việc gọi tên trong nhà trường, chuyện trò trong gia đình, những câu hỏi ở trong triết học, hiệu quả trong xí nghiệp… Sự quan liêu hóa là ranh giới cực điểm của xu hướng này.

Tuy nhiên, giả thuyết này về thiết chế còn quá "nặng nề": nó xuất phát từ cái nhìn mang tính "vật hóa" về cái được thiết chế hóa. Ngày nay chúng ta biết rằng ranh giới mà thiết chế đặt ra cho tiềm năng ngôn ngữ về "những nước đi" không bao giờ được xác lập (ngay cả về mặt hình thức[84]). Đúng ra bản thân ranh giới này tự nó là kết quả tạm thời và là sự đặt cược của các chiến lược ngôn ngữ được vận dụng cả trong và ngoài các thiết chế. Thí dụ, liệu trong trường đại học có thể có trò chơi thực nghiệm với ngôn ngữ (thi pháp)? Liệu có thể kể chuyện cho hội đồng bộ trưởng nghe? Đưa ra các đòi hỏi, yêu sách trong trại lính? Các câu trả lời đã rõ ràng: được, nếu trường đại học mở lớp viết văn; được, nếu hội đồng bộ trưởng làm việc với các kịch bản tương lai học; được, nếu cấp sĩ quan chịu thảo luận với lính. Nói cách khác: được, nếu các ranh giới của những thiết chế cũ được dịch chỗ[85]. Và ngược lại, các ranh giới sẽ bền vững nếu chúng thôi không giữ vai trò là tiền đặt cược trong trò chơi.

Theo chúng tôi, cần nên xem xét các thiết chế hiện đại của tri thức trong tinh thần này.



DỤNG HỌC CỦA TRI THỨC TỰ SỰ

Để chống lại sự chấp nhận không phê phán một quan niệm công cụ về tri thức trong các xã hội phát triển, chúng tôi *có hai điều phản đối đã nói trên đây* (phần 1). Tri thức không đồng nhất với khoa học, đặc biệt dưới dạng hiện nay của nó. Khoa học, vì không thể che đậy vấn đề về tính hợp thức của nó, nên nó đã buộc phải đặt vấn đề này trong tất cả tầm vóc của nó, không chỉ về mặt xã hội-chính trị, mà cả về mặt khoa học luận. Trước hết, ta phải làm rõ bản tính của tri thức "tự sự"; sự khảo sát thông qua so sánh này có thể cho phép ta phân định rõ hơn ít nhất một số đặc trưng của hình thức mà tri thức khoa học khoác vào trong xã hội hiện nay; nó cũng giúp hiểu được ngày nay, vấn đề về tính hợp thức được đặt ra và không được đặt ra như thế nào.

Tri thức nói chung không quy về khoa học và thậm chí về nhận thức. Nhận thức là tập hợp các phát ngôn biểu thị các đối tượng hay mô tả chúng[86], trừ tất cả các phát ngôn khác, và là những phát ngôn có thể kết luận là đúng hay sai. Khoa học là một tập hợp con của nhận thức. Nó tạo ra những phát ngôn sở thị nhưng phải đưa thêm hai điều kiện bổ sung để chúng được chấp nhận: một là các đối tượng chúng phản ánh cần phải dễ đệ quy, và do đó, phải ở trong hoàn cảnh quan sát được rõ ràng; hai là có khả năng quyết định mỗi phát ngôn này thuộc về hay không thuộc về ngôn ngữ mà các chuyên gia coi là thích đáng.[87]

Trong khi đó thuật ngữ "Tri thức" được hiểu không chỉ là tổng hợp các phát ngôn sở thị (dù tất nhiên là nó thế), mà còn trộn lẫn vào đây các ý tưởng về tri thức-làm (savoir-faire, tri thức-sống (savoir-vivre), tri thức-nghe (savoir-écouter), v.v... Do đó đây là nói về một thẩm quyền [hay năng lực] (compétence) vượt ra ngoài việc xác định và áp dụng chân lý như tiêu

chí duy nhất, và còn mở rộng đến việc xác định và áp dụng các tiêu chí về tính hiệu quả (trình độ lành nghề kỹ thuật), sự công bằng và/hay hạnh phúc (sự thông thái đạo đức), vẻ đẹp của âm thanh, màu sắc (tính nhạy cảm về nghe nhìn), v.v… Hiểu như vậy, tri thức là cái làm cho ai đó có năng lực nói ra được những phát ngôn sở thị "hay", cũng như những phát ngôn mệnh lệnh hay lượng định "tốt"… Nó không bị quy về năng lực nhằm vào một dạng phát ngôn nào đó, chẳng hạn như phát ngôn mang tính nhận thức, và loại trừ các phát ngôn khác. Ngược lại, nó cho phép thu được những thành tựu "tốt" về nhiều đối tượng của diễn ngôn: để hiểu biết, quyết định, đánh giá, thay đổi… Từ đây rút ra một trong những đặc điểm chính yếu nhất của tri thức: nó trùng với một sự "đào luyện" bao trùm về nhiều thẩm quyền: nó là hình thức duy nhất được hiện thân trong một chủ thể, và chủ thể này là một tập hợp gồm nhiều loại thẩm quyền khác nhau cấu tạo nên nó.

Một đặc điểm khác cần nhấn mạnh là sự tương đồng (affinité) của một tri thức như thế với tập quán. Quả vậy, cái gì là một phát ngôn mệnh lệnh hay lượng định "đúng" hoặc một thành tựu "đúng" trong lĩnh vực sở thị hay kỹ thuật? Cả hai đều được coi là "đúng" bởi vì phù hợp với các tiêu chí tương ứng (công bằng, cái đẹp, sự thật, hiệu quả) được chấp nhận trong cộng đồng của những "người biết" đối thoại với nhau. Các triết gia[88] đầu tiên [ở Hy Lạp cổ đại] đã gọi cách hợp thức hóa tri thức này là *tư kiến (opinion)* [Hy Lạp: *doxa,* khác với *episteme/tri* thức khoa học]. Sự đồng thuận cho phép khu biệt một tri thức như thế và phân biệt người biết với người không biết (người ngoại quốc, trẻ em) và là cái tạo nên văn hóa của một dân tộc.[89]

Sự ôn lại ngắn gọn như trên về việc tri thức có thể biểu hiện như là giáo dục hay như là văn hóa là dựa trên những sự mô tả dân tộc học[90]. Nhưng

một nền nhân loại học và văn học hướng đến các xã hội đang phát triển nhanh chóng cũng tìm thấy ở chúng sự tiếp tục của mình, ít nhất là trong một số khu vực[91]. Bản thân tư tưởng về phát triển tiền-giả định một chân trời của sự không-phát triển, nơi các thẩm quyền ["năng lực"] (compétences) khác nhau được coi là nối với nhau bằng sự thống nhất của truyền thống và không bị phân hóa thành những "năng lực nghiệp vụ" (qualifications) làm đối tượng cho những sự cách tân, tranh luận và nghiên cứu chuyên môn. Sự đối lập này không nhất thiết bao hàm một sự thay đổi cơ bản trong trạng thái tri thức giữa "nguyên thủy" và "văn minh"[92]; nó hoàn toàn tương hợp với luận điểm về sự đồng nhất hình thức giữa "tư duy man rợ" và tư duy khoa học[93], và thậm chí với luận điểm dường như mâu thuẫn với luận điểm trước, về ưu thế của tri thức theo tập tục so với sự phân tán các "năng lực" (compétences) [thẩm quyền] thời hiện đại.[94]

Có thể nói rằng tất cả những người quan sát, - dù các kịch bản họ đưa ra để trầm trọng hóa và để hiểu khoảng cách giữa trạng thái theo tập tục này của tri thức và trạng thái trong thời đại của khoa học là thế nào đi nữa -, đều thống nhất trước sự kiện rằng hình thức tự sự chiếm vị trí ngự trị trong việc trình bày tri thức truyền thống. Một số xem xét hình thức này vì chính nó[95], số khác nhìn thấy ở nó như là trang phục trên bình diện lịch đại của các "thao tác viên cấu trúc" (opérateurs structuraux) mà theo họ đó chính là cái cấu tạo nên tri thức đang ở trong trò chơi"[96]. Một số khác nữa lại đề ra một lối lý giải "kiệm ước" theo nghĩa Freud[97]. Ở đây, ta chỉ nắm chặt lấy sự kiện, tức là nắm chặt lấy "hình thức tự sự" mà thôi. Tự sự [Truyện kể] là hình thức tuyệt diệu nhất (per exellence) của tri thức này và theo nhiều phương diện khác nhau.

Trước hết, bản thân các truyện dân gian đã kể về cái có thể gọi là những sự đào luyện, giáo dục *(Bildungen)* [tiếng Đức trong nguyên bản] tích cực hay tiêu cực, tức là những thành công hay thất bại tôn vinh những ý đồ của các nhân vật; và những thành công hay thất bại này hoặc là đưa lại sự hợp thức cho các thiết chế xã hội (chức năng của huyền thoại), hoặc là nêu lên những mô hình tích cực hay tiêu cực (các nhân vật hạnh phúc hay bất hạnh) của việc hội nhập vào các thiết chế đã có (truyền thuyết, cổ tích). Như vậy, các truyện kể cho phép, một mặt, xác định những tiêu chí thẩm quyền riêng của xã hội trong đó chúng được kể, mặt khác, nhờ vào các tiêu chí đó, đánh giá những kết quả đạt được hay có thể đạt được trong đó.

Điểm thứ hai, hình thức tự sự, khác với các hình thức phát triển của diễn ngôn tri thức, cho phép có nhiều trò chơi ngôn ngữ bên trong bản thân nó: trong truyện kể có thể dễ dàng tìm thấy nhiều phát ngôn sở thị nói về, chẳng hạn, bầu trời, bốn mùa, thực vật và động vật, những phát ngôn bổn phận quy định cái cần phải làm đối với các vật quy chiếu này hay đối với sự thân thuộc, sự khác biệt giới tính, con cái, láng giềng, người ngoài, v.v…; những phát ngôn nghi vấn được bao hàm chẳng hạn trong các trường đoạn thách thức [của truyện kể] (trả lời một câu hỏi, lựa chọn một phần trong cả một đống); những phát ngôn lượng định và v.v… Các thẩm quyền - mà truyện kể mang lại hay áp dụng các tiêu chí - bện kết với nhau thành tấm thảm dày, tấm thảm của truyện kể, và được xếp đặt thành một viễn tượng toàn bộ, đặc trưng cho kiểu tri thức này.

Chúng tôi sẽ xem xét hơi dài một chút đặc điểm thứ ba thuộc về việc truyền đạt các truyện kể này. Lối tự sự của chúng thường hay tuân thủ các quy tắc quy định "dựng học" (la pragmatique) của chúng. Điều này không có nghĩa rằng về mặt thiết chế, một xã hội nào đó ấn định vai kể chuyện theo các phạm trù tuổi tác, phái tính, nhóm gia đình hay nghề nghiệp. Chúng tôi muốn nói ở đây về một "dụng học" của các truyện kể dân gian

mà dụng học ấy hầu như là đặc tính nội tại (intrinsèque) của chúng. Thí dụ, một người kể chuyện của bộ lạc Cashinahua[98] ở Ấn Độ bao giờ cũng bắt đầu câu chuyện của mình bằng một câu công thức: “Đây là chuyện về... Tôi đã nghe nó từ lâu lắm rồi. Bây giờ đến lượt tôi kể chuyện này cho các người, hãy lắng mà nghe”. Và hắn kết thúc chuyện cũng bằng một câu công thức khác: “Chuyện về... đến đây là hết. Người kể nó cho các người nghe là... [tên người kể truyện bằng tiếng cashinahua], mà người da trắng gọi là... [tên bằng tiếng Tây Ban Nha hay Bồ Đào Nha]”.[99]

Một sự phân tích thoáng qua cách mở và kết mang tính dụng học như vậy cho thấy điều sau đây: người kể truyện khẳng định thẩm quyền kể chuyện chỉ là nhờ vào việc hắn một khi nào đó đã là người nghe chuyện. Người được nghe kể (narataire) hôm nay thông qua việc nghe này sẽ lại có được quyền uy đó trong tiềm năng. Câu chuyện được tuyên bố là kể lại (ngay cả nếu hiện thực tự sự là hư cấu ở mức độ cao) và được kể lại “truyền đời”: nhân vật của nó, cũng là người Ấn bộ tộc Cashinahua, trước đây đã từng là người nghe, còn về sau có thể trở thành người kể chính câu chuyện đó. Do sự tương đồng hoàn cảnh này nên người kể truyện hôm nay về sau có thể trở thành nhân vật của câu chuyện, cũng như Người Xưa đã trở thành. Quả thực, hắn tất yếu là nhân vật, bởi vì hắn mang cái tên mà đến cuối truyện hắn mới nói ra và cái tên đó được trao cho hắn theo đúng quy phạm truyện kể đưa lại sự hợp thức cho việc phân bố tên họ của gia tộc (patronymes) của người Cashinahua.

Quy tắc dụng học được minh họa bằng thí dụ này tất nhiên không thể được phổ quát hóa cho mọi trường hợp[100]. Nhưng nó chỉ ra một trong những dấu hiệu mang thuộc tính được thừa nhận chung của tri thức truyền thống: các “trạm” tự sự (người phát, người nhận, nhân vật) được phân bổ theo cách sao cho quyền chiếm một trong các vị trí đó - trạm người phát -

được dựa trên một thực tế kép là trước đã từng ở trạm khác, trạm người nghe, và nhờ vào cái tên hắn mang đã [sẽ] được kể lại trong câu chuyện, tức là đã được đặt vào vị thế vật quy chiếu được kể trong các trường hợp tự sự khác[101] [trong tương lai]. Tri thức được truyền qua các tự sự này thực tế không gắn với chỉ một số chức năng riêng lẻ của phát ngôn, trái lại, *ngay cùng một lúc (d'un seul coup),* tri thức này quy định không chỉ những gì phải được nói ra để được nghe, mà cả những gì phải được nghe để có thể nói, cũng như sau cùng, những gì phải được "chơi" [giữ vai trò] (trên sân khấu của thực tại được kể lại) để có thể trở thành đối tượng [vật quy chiếu] cho một truyện kể [trong tương lai].

Các hành vi ngôn ngữ[102] đặc trưng cho kiểu tri thức này vậy là được thực hiện không chỉ bằng người nói, mà cả bằng người được lời nói hướng đến, cũng như bằng người thứ ba là người được nói đến. Tri thức được tạo nên từ một sự bố trí như vậy có thể tỏ ra *"cô đặc"* ("compact") so với cái gọi là tri thức "khai triển" ("développé"). Nó cho phép thấy rõ bằng cách nào truyền thống của truyện kể cũng đồng thời là truyền thống của các tiêu chí quy định thẩm quyền ba mặt - biết nói, biết nghe và biết làm - nơi diễn ra các quan hệ của cộng đồng với chính nó và với môi trường quanh nó. Những gì được trao truyền lại cùng với các truyện kể là bộ các quy tắc dụng học tạo nên mối dây liên kết xã hội.

Phương diện thứ tư của tri thức tự sự đáng phải được phân tích kỹ lưỡng, đó là ảnh hưởng của nó đến thời gian. Hình thức tự sự tuân theo một nhịp điệu nhất định, nó là sự tổng hợp của âm luật phân nhịp thành ra các quãng bằng nhau và trọng âm làm biến đổi trường độ và biên độ của một số trong chúng[103]. Đặc điểm có tính dao động và âm nhạc này thể hiện rõ nhất trong nghi lễ diễn xướng một số truyện cổ cashinahua: chúng được truyền đi trong các hoàn cảnh nhập lễ, dưới một hình thức hoàn toàn

cố định, bằng một thứ ngôn ngữ tối tăm do những bất quy tắc về từ vựng và cú pháp, và được hát lên như những khúc ngâm bất tận[104]. Đó là tri thức rất bí ẩn khó hiểu đối với những người trẻ mà nó nhằm đến!

Tuy nhiên đó lại là tri thức rất phổ biến, tri thức của những câu đồng dao trẻ con có nhạc điệu lặp đi lặp lại mà nền âm nhạc lặp đi lặp lại trong thời đại chúng ta đang cố tìm lại hay ít ra là đến gần nó. Nó dẫn chứng cho một thuộc tính đáng ngạc nhiên: khi âm luật trội lên trên trọng âm trong tất cả các cuộc diễn xướng âm thanh, có lời nói hay không có lời nói thì nhịp điệu thôi không còn là chỗ dựa cho sự ghi nhớ và biến thành một nhịp phách xa xưa mà do thiếu ranh giới rõ rệt giữa các khoảng nên không cho phép đếm được chúng và bắt phải quên chúng đi[105]. Nếu chúng ta nhìn vào hình thức của các tục ngữ, ngạn ngữ, cách ngôn, chúng dường như là những mảnh vỡ từ các truyện có thể đã có hay là các cái khuôn của những truyện xưa vẫn còn tiếp tục lưu chuyển ở những cấp độ khác nhau trong xã hội hiện đại, thì có thể nhận thấy trong vận luật của nó dấu vết của sự ngắt nhịp lạ lùng này, một sự ngắt nhịp hoàn toàn khác với quy tắc vàng của tri thức hiện nay: đó là, không được quên.

Như vậy, cần phải có sự tương đẳng giữa một bên là chức năng lãng quên của tri thức tự sự và một bên là các chức năng hình thành tiêu chí, để thống nhất các thẩm quyền và điều tiết xã hội mà chúng tôi đã nói trên. Hình dung một cách đơn giản có thể nói rằng cộng đồng lấy truyện kể làm hình thức thẩm quyền chủ chốt, ngược với sự chờ đợi của chúng ta, lại không có nhu cầu nhớ lại quá khứ của mình. Nó tìm thấy chất liệu cho mối liên kết xã hội của mình không chỉ trong ý nghĩa của các truyện kể được kể lại, mà cả trong chính hành động kể lại chúng. Sự quy chiếu của các truyện kể hiển nhiên có thể thuộc về thời quá khứ, nhưng trong thực tế, với hành động này, nó luôn là đương thời (contemporaine). Chính hành vi hiện tại

lần nào cũng triển khai một thời tính phù du trải từ *Tôi từng nghe rằng*… đến *Bây giờ các người hãy lắng nghe*.

Điều quan trọng quyết định trong việc ghi nhận về mặt dụng học của phương cách kể chuyện này là ở chỗ chúng chỉ ra sự đồng nhất về nguyên tắc của tất cả các hoàn cảnh của truyện kể. Nó có thể hoàn toàn không phải như thế như trong nhiều trường hợp và dù có tôn trọng nghi thức thì cũng không cần phải che giấu là phía sau đó là sự hài hước hay sự sợ hãi. Tuy nhiên, điều quan trọng vẫn được dành cho nhịp điệu âm luật của các hoàn cảnh truyện kể, chứ không phải cho sự phân định trọng âm của mỗi sự trình diễn. Vì thế có thể nói rằng thời tính này vừa là thoáng qua vừa là cổ xưa.[106]

Cuối cùng, cũng giống như nó không cần nhớ lại quá khứ của mình, nền văn hóa - dành sự ưu tiên hàng đầu cho hình thức tự sự - chắc chắn không cần đến những thủ tục riêng biệt để tạo quyền uy [hay "chính thức hóa"] (autoriser) cho các truyện kể của nó. Trước hết, thật khó hiểu khi nó tách rời chức năng của người kể chuyện ra khỏi các chức năng khác, để, trong dụng học của tự sự, dành cho chức năng này một đặc quyền, rồi chính bản thân nó sau đó lại đặt quyền [ưu đãi] này *thành vấn đề* - tức quyền mà người kể có thể có để kể những gì mình đang kể, khi được tách biệt với người được nghe kể (narrataire) và nội dung chuyện kể (diégese), và sau cùng là nó phân tích hay hồi tưởng tính hợp thức riêng của nó. Càng khó hình dung hơn là nó có thể gán cho một chủ thể không thể hiểu nổi của tự sự quyền uy (autorité) đối với truyện kể. Chính các truyện kể đưa lại cho mình quyền uy. Còn nhân dân theo nghĩa nào đó chỉ là những người hiện thực hóa chúng, và họ làm việc đó không chỉ khi kể, mà cả khi nghe và còn cả khi trở thành nhân vật trong các truyện kể đó, tức là khi "chơi" chúng

trong các thiết chế của mình: như vậy là vừa giữ vị trí của người được nghe kể, vừa của nội dung chuyện kể, vừa của người kể.

Vậy là có một tính vô ước (incommensurabilité: tính không thể so sánh được với nhau) giữa một bên là sự thực hành hay dụng học về truyện kể dân gian mà ngay từ đầu đã được hợp thức hóa với bên kia là trò chơi ngôn ngữ được biết tới ở phương Tây như vấn đề về sự hợp thức, hay đúng hơn, sự hợp thức với tư cách sự quy chiếu của trò chơi nghi vấn. Các truyện kể, như chúng ta đã thấy, quy định các tiêu chí thẩm quyền và/hay minh họa cho việc áp dụng chúng. Như vậy chúng quy định cái gì có quyền được nói và được làm trong nền văn hóa, và vì bản thân chúng là một bộ phận của văn hóa, nên bản thân chúng, qua đó, được hợp thức hóa.



DỤNG HỌC CỦA TRI THỨC KHOA HỌC

Chúng tôi thử xác định, dù chỉ tóm tắt, dụng học của tri thức khoa học, xem nó như thế nào, xuất phát từ quan niệm cổ điển về nó. Ở đây sẽ phân biệt trò chơi *nghiên cứu* và trò chơi *giảng dạy* [trình bày kết quả nghiên cứu].

Copernic tuyên bố quỹ đạo của các hành tinh là tròn[107]. Dù giả thuyết này đúng hay sai nó cũng bao gồm một nhóm *các độ căng (tensions)* mà mỗi cái trong đó tác động lên mỗi trạm dụng học được đưa vào trò chơi là người phát, người nhận và vật quy chiếu. Các “độ căng” này là các loại chỉ thị điều khiển khả năng được chấp nhận của các phát ngôn với tư cách là phát ngôn “khoa học”.

Trước hết, giả sử người phát nói đúng về vật quy chiếu, ở đây là quỹ đạo của các hành tinh. Điều đó có nghĩa gì? Nó có nghĩa là người ta coi người phát có năng lực, một mặt, trình ra bằng chứng về điều mình nói, mặt khác, bác bỏ mọi phát ngôn trái ngược hay mâu thuẫn về cùng vật quy chiếu đó.

Lại giả sử người nhận có thể đưa ra một cách hợp thức sự đồng ý (hay bác bỏ) của mình đối với phát ngôn nghe được. Điều đó ngầm ý rằng bản thân người nhận là người phát tiềm năng, bởi vì khi người nhận đưa ra sự tán thành hay không tán thành của mình thì phải tuân theo đòi hỏi hai mặt là chứng minh hay bác bỏ y như người phát hiện thời (Copernic). Do đó, về tiềm năng, người nhận cũng cần phải có những năng lực như người phát: người này phải ngang bằng với người kia. Nhưng chúng ta biết được điều đó khi và chỉ khi người nhận lên tiếng, và lên tiếng trong những điều kiện đó. Trước đó, người nhận không thể được gọi là nhà bác học.

Thứ ba, giả định rằng vật quy chiếu (quỹ đạo của các hành tinh mà Copernic nói đến) được "diễn đạt" thông qua phát ngôn là phù hợp với sự thật. Nhưng vì chúng ta chỉ có thể biết được nó là gì thông qua những phát ngôn kiểu như phát ngôn của Copernic nên quy tắc tương hợp [giữa lời phát ngôn và thực tại] đặt ra vấn đề cái tôi nói là đúng vì tôi đã chứng minh nó; nhưng cái gì chứng minh rằng sự chứng minh của tôi là đúng?

Giải pháp khoa học cho sự khó khăn này nằm ở sự tuân thủ một quy tắc kép. Thứ nhất là [quy tắc về] phép biện chứng hay thậm chí là phép tu từ kiểu pháp lý[108]: vật quy chiếu là cái đòi hỏi bằng chứng để chứng minh, là *chi tiết để thuyết phục* [pièce à conviction: thuật ngữ pháp lý, chỉ một bằng chứng có khả năng thuyết phục tòa án. N.D] trong tranh luận. Không phải: tôi có thể chứng minh vì hiện thực là như tôi đã nói, mà: vì tôi có thể chứng minh điều đó, nên có thể cho rằng hiện thực là như tôi đã nói.[109] Thứ hai là [quy tắc] siêu hình học: cùng một vật quy chiếu không thể mang lại nhiều bằng chứng mâu thuẫn hay không nhất quán; hay hơn thế nữa: "Chúa" không phải là kẻ lừa gạt.[110]

Quy tắc kép này là cái mà khoa học thế kỷ XIX gọi là sự kiểm chứng (vérification), còn khoa học thế kỷ XX gọi là sự kiểm sai hay phản chứng (falsification)[111]. Nó mở ra cho cuộc tranh luận giữa hai bên, người phát và người nhận, chân trời đồng thuận. Không phải sự đồng thuận nào cũng là một dấu hiệu của chân lý, nhưng ta giả định rằng chân lý của một mệnh đề không thể không tạo ra sự đồng thuận.

Đó là những gì liên quan đến việc nghiên cứu. Chúng ta sẽ thấy rằng nó kêu đòi sự giảng dạy như một bổ sung cần thiết cho nó. Bởi vì nhà khoa học cần có người nhận phát ngôn của nó, người này đến lượt mình lại có thể trở thành người phát, tức là đối tác. Nếu không, việc kiểm chứng phát

ngôn của ông ta là không thể có được khi thiếu một sự tranh luận đối lập; sự tranh luận ấy trở nên bất khả bởi không có một sự đổi mới về các thẩm quyền. Trong cuộc tranh luận như thế không chỉ chân lý trong phát ngôn của ông ta, mà ngay chính thẩm quyền của ông ta cũng bị đặt thành vấn đề, bởi vì thẩm quyền không phải là cái có được một lần là xong, mà phụ thuộc vào chỗ phát ngôn đưa ra có được coi là đáng thảo luận thông qua sự chứng minh và bác bỏ giữa những người đồng đẳng với nhau hay không. Vậy, chân lý của phát ngôn và thẩm quyền của người nói ra phát ngôn phụ thuộc vào sự tán thành của tập thể những người đồng đẳng nhau về thẩm quyền. Do đó cần đào tạo nên những người đồng đẳng [thông qua sự giảng dạy].

Việc dạy học bảo đảm cho sự tái sản xuất đó. Nó khác với trò chơi biện chứng của sự nghiên cứu. Nói ngắn gọn, tiền đề đầu tiên của nó là người nhận phát ngôn - sinh viên - không biết cái mà người phát biết, vì thế người sinh viên mới phải học cái đó. Tiền đề thứ hai là người sinh viên có thể học và trở thành chuyên gia có cùng cấp độ thẩm quyền như ông thầy.[112] Đòi hỏi hai mặt này tiền giả định cái thứ ba: có những phát ngôn mà việc trao đổi các bằng chứng và tiến hành các chứng minh tạo nên thực tiễn của việc nghiên cứu đã được coi là đủ rồi nên chúng có thể được truyền đi dưới dạng như hiện có, như là chân lý không phải bàn luận thêm nữa.

Nói cách khác, người ta dạy cái mà người ta biết: chuyên gia là thế. Nhưng cùng với mức độ sinh viên (người nhận sự dạy học) cải thiện thẩm quyền của mình, chuyên gia có thể để cho người sinh viên tham gia vào việc tìm hiểu những gì bản thân chuyên gia cũng không biết nhưng đang muốn biết (nếu chuyên gia đó ít ra cũng đồng thời là nhà nghiên cứu). Vậy

là sinh viên được dẫn vào phép biện chứng của nghiên cứu, tức là vào trò chơi tạo lập tri thức khoa học.

Nếu so sánh dụng học này với dụng học của tri thức tự sự thì có thể nêu lên mấy đặc điểm sau:

1. Tri thức khoa học đòi hỏi phải cô lập hoặc tách riêng một trong các trò chơi ngôn ngữ, đó là trò chơi ngôn ngữ sở thị, và loại trừ những cái khác. Tiêu chí cho việc có thể chấp nhận một phát ngôn là giá trị chân lý của nó. Tất nhiên có thể gặp ở đây cả những loại phát ngôn khác: nghi vấn ("Làm sao có thể giải thích rằng…?") và mệnh lệnh ("Hãy cho một chuỗi các yếu tố đếm được…"), nhưng chúng ở đây chỉ có tác dụng điền vào chỗ trống cho sự lập luận biện chứng; chúng sẽ phải dẫn đến một phát ngôn sở thị.[113] Như vậy, một người sẽ là người biết (theo nghĩa này) nếu có khả năng đưa ra phát ngôn đúng về một vật quy chiếu nào đó, và là nhà khoa học nếu có năng lực phát biểu những mệnh đề có thể kiểm chứng hay kiểm sai về một vật quy chiếu được chuyên gia nghiên cứu.

2. Như thế, trì thức này được tách rời khỏi các trò chơi ngôn ngữ khác mà sự kết hợp của chúng tạo ra quan hệ xã hội. Nó không còn là một thành tố trực tiếp và góp phần tham gia nữa như trong trường hợp tri thức tự sự, mà là một thành tố gián tiếp, bởi vì nó trở thành một nghề nghiệp và dẫn đến các thiết chế và vì trong xã hội hiện đại các trò chơi ngôn ngữ được tập hợp lại một cách mới mẻ dưới dạng các thiết chế được vận hành một cách sinh động bởi các đối tác lành nghề, các nhà chuyên nghiệp. Quan hệ giữa tri thức và xã hội (tức là tổng số những đối tác trong sự tranh cạnh chung với tư cách những người không phải là các chuyên gia nhà nghề của khoa học) được thể hiện ra ngoài hay ngoại tại hóa. Một vấn đề mới xuất hiện, đó là vấn đề quan hệ giữa thiết chế khoa học với xã hội. Liệu vấn đề này có thể được giải quyết chỉ bằng các phương tiện của sự dạy học, chẳng

hạn theo tiền giả định rằng mọi nguyên tử xã hội đều sở đắc thẩm quyền khoa học?

3. Trong khuôn khổ trò chơi nghiên cứu, thẩm quyền cần có chỉ nhằm đến vị thế của người phát ngôn. Không có thẩm quyền đặc biệt của người nhận phát ngôn (nó chỉ cần có trong việc dạy học: sinh viên phải thông minh). Và cũng không có thẩm quyền nào như vật quy chiếu. Ngay cả nếu nói về các khoa học nhân văn thì vật quy chiếu, trong trường hợp này là một phương diện nào đó của hành vi con người, về nguyên tắc là nằm ngoài so với các đối tác trong phép biện chứng khoa học. Ở đây, không giống như trong tự sự, người ta không cần phải có khả năng trở thành những gì mà tri thức nói về ta.

4. Phát ngôn khoa học tuyệt nhiên không đạt được giá trị hiệu lực (validité) chỉ bằng cách được tiếp tục kể lại. Thậm chí trong lĩnh vực sư phạm người ta dạy nó chỉ bởi vì hiện tại luôn có thể kiểm chứng được nó nhờ vào lập luận và bằng chứng. Tự thân, nó luôn nằm trong nguy cơ bị "kiểm sai"[114]. Theo cách này, tri thức được tích lũy trong các phát ngôn được chấp nhận từ trước luôn có thể bị bác bỏ. Nhưng ngược lại, mọi phát ngôn mới, nếu nó trái ngược với phát ngôn đã được chấp nhận trước đó về cùng vật quy chiếu, chỉ có thể được chấp nhận là hợp thức nếu nó bác bỏ phát ngôn trước bằng lập luận và bằng chứng.

5. Trò chơi khoa học như vậy là hàm chứa thời tính lịch đại, tức là ký ức và dự phóng. Giả sử người gửi phát ngôn khoa học hiện thời có hiểu biết trong lĩnh vực các phát ngôn trước đây thuộc về vật quy chiếu của hắn (thư mục) và chỉ đưa ra phát ngôn về cùng đề tài nếu như nó có gì khác những cái đã biết. Cái chúng tôi gọi là "trọng âm" trong mỗi sự trình diễn ở đây chiếm ưu thế đối với "âm luật", từ đây có chức năng luận chiến của trò chơi này. Tính lịch đại này, cái đòi hỏi sự lưu giữ trong ký ức và sự nghiên

cứu cái mới, về nguyên tắc nhấn mạnh một quá trình tích lũy. "Nhịp điệu" của quá trình đó, thực chất là quan hệ của trọng âm đối với âm luật, là khả biến.[115]

Những đặc điểm này đều đã được biết. Nhưng cần nhắc lại chúng vì hai lý do. Thứ nhất, sự so sánh đối chiếu tri thức khoa học và không khoa học (tự sự) khiến hiểu rằng, hoặc ít nhất cảm nhận được rằng, sự tồn tại của cái đầu không phải nhiều tính tất yếu hơn cái sau, mặc dù không ít hơn. Cả cái này và cái kia đều được tạo nên bằng tổ hợp các phát ngôn; các phát ngôn là các "nước đi" do các người chơi vận dụng trong khuôn khổ các quy tắc chung; những quy tắc này là riêng cho mỗi tri thức, và "nước đi" được coi là "hay" ở đây và ở kia đều không thể thuộc cùng một loại, trừ trường hợp ngẫu nhiên.

Chúng ta không thể xét đoán về sự tồn tại cũng như về giá trị của tri thức tự sự xuất phát từ tri thức khoa học, và ngược lại: các tiêu chí tương ứng không giống nhau ở đây và ở kia. Tất nhiên, cùng lắm ta chỉ có thể kinh ngạc về sự đa dạng này của các loại diễn ngôn giống như ta kinh ngạc trước sự đa dạng của những loài động và thực vật. Sự than phiền về việc "mất mát ý nghĩa" trong thời hậu hiện đại có nghĩa là luyến tiếc rằng tri thức về cơ bản không còn là tự sự nữa. Đó là điều không nhất quán. Một điều khác không kém vô lý hơn điều trước là ý muốn rút ra hay sinh ra (thông qua những thao tác viên, thí dụ như sự phát triển) tri thức khoa học từ tri thức tự sự, cứ như thể cái sau có mang mầm mống của cái trước.

Tuy nhiên, các dạng ngôn ngữ, cũng như các giống loài sinh vật, đều có quan hệ với nhau, và phải thừa nhận là các quan hệ đó không phải bao giờ cũng hài hòa. Một nguyên nhân khác có thể biện minh cho sự nhắc qua các đặc điểm trò chơi ngôn ngữ của khoa học, đụng chạm cụ thể đến quan hệ của nó với tri thức tự sự. Chúng tôi đã nói rằng cái sau không coi trọng lắm

vấn đề hợp thức hóa của mình; nó khẳng định chính mình thông qua dụng học của việc trao truyền lại của mình, cho nên không phải viện đến lập luận hay tiến hành chứng minh. Chính vì thế nó kết hợp sự không hiểu biết các vấn đề của diễn ngôn khoa học với một sự khoan dung nhất định đối với việc đó: nó xem đó trước hết chỉ như một biến thể trong họ các nền văn hóa tự sự[116]. Điều ngược lại thì không đúng. Tri thức khoa học hoài nghi tính giá trị hiệu lực (validité) của các phát ngôn tự sự và thừa nhận là chúng không bao giờ tuân theo các lập luận và dẫn chứng[117]. Nó xếp chúng vào một dạng tâm thức khác: hoang sơ, nguyên thủy, kém phát triển, lạc hậu, hỗn loạn, dựa trên tư kiến, tập quán, quyền uy, thiên kiến, dốt nát, ý hệ. Các truyện kể là những hư cấu, huyền thoại, truyền thuyết, thích hợp với phụ nữ và trẻ con. Trong trường hợp tốt nhất, người ta cố rọi tia sáng vào bóng đêm tăm tối, cố khai hóa, giáo dục, phát triển.

Quan hệ bất bình đẳng như vậy là hệ quả vốn có đối với các quy tắc của mọi trò chơi. Những triệu chứng của nó ai cũng biết. Đó là toàn bộ lịch sử của chủ nghĩa đế quốc văn hóa kể từ những bước đi đầu tiên của phương Tây. Điều quan trọng là nhận biết được nội dung của nó, cái phân biệt nó với tất cả những thứ khác: nó bị điều khiển bởi đòi hỏi hợp thức hóa.



CHỨC NĂNG TỰ SỰ VÀ SỰ HỢP THỨC HÓA TRI THỨC

Hiện nay vấn đề hợp thức hóa không còn bị xem như một điểm yếu trong trò chơi ngôn ngữ của khoa học nữa. Đúng hơn thì phải nói là bản thân nó đã được hợp thức như một vấn đề, tức là như một động lực có chức năng hướng dẫn nghiên cứu (heuristique). Nhưng, cách thức xử lý vấn đề bằng cách lật ngược lại như thế là mới mẻ. Trước khi đi đến điều này (tức đến cái mà một số người gọi là chủ nghĩa thực chứng), tri thức khoa học đã cố tìm những giải pháp khác. Đáng chú ý là trong một thời gian dài, các giải pháp này không thể tránh được việc sử dụng trở lại các phương thức bắt nguồn - công khai hay kín đáo - từ tri thức tự sự.

Sự trở lại cái tự sự trong cái không tự sự dưới dạng này hay dạng khác như vậy không nên xem là cái gì đã vĩnh viễn thuộc về quá khứ. Một thí dụ thô thiển: các nhà khoa học làm gì sau lúc làm ra một "phát minh" nào đó, khi họ được mời lên truyền hình, được phỏng vấn ở các báo? Họ kể bản hùng ca về một tri thức hoàn toàn chẳng mang tính hùng ca chút nào. Vậy là họ bằng lòng với các quy tắc của trò chơi tự sự mà áp lực của chúng vẫn còn mạnh không chỉ nơi những người sử dụng các phương tiện truyền thông đại chúng, mà còn ở tận sâu trong tâm hồn của chính các nhà khoa học. Nhưng một sự kiện như vậy không phải là tầm thường hay phần phụ: nó đụng chạm đến mối quan hệ giữa tri thức khoa học với tri thức "dân gian" hay với cái còn lại của tri thức dân gian. Nhà nước có thể chi nhiều tiền để khoa học có thể thể hiện như bản hùng ca: nhờ khoa học, nhà nước trở nên được tin tưởng, gây được sự tán đồng của xã hội mà những người ra quyết định rất cần có.[118]

Như vậy, không nên loại trừ rằng sự quay trở lại tự sự là không thể tránh khỏi; ít ra cũng là trong chừng mực trò chơi ngôn ngữ của khoa học muốn các phát ngôn của mình có tính chân lý, nhưng không có khả năng hợp thức hóa chúng bằng các phương tiện của chính mình. Trong trường hợp này có lẽ nên thừa nhận một nhu cầu khôn nguôi về lịch sử, song nhu cầu ấy, như ta đã phác họa, không được hiểu như là nhu cầu nhớ lại [quá khứ] và dự phóng [tương lai] (nhu cầu về sử tính, nhu cầu về trọng âm), mà ngược lại, như là nhu cầu lãng quên (nhu cầu về *metrum)* (phần 6).

Dẫu sao, vẫn còn quá sớm để đi đến đấy. Trong các phần nghiên cứu tiếp theo đây, ta vẫn giữ vững ý tưởng rằng: những giải pháp tưởng đã cũ để giải quyết vấn đề hợp thức hóa về căn bản đều không hề cũ, trái lại, chỉ cũ trong các hình thức diễn đạt mà chúng đã sử dụng, và ta không ngạc nhiên khi tiếp tục thấy chúng trong các hình thức khác. Ngay chính chúng ta cũng vậy: chẳng lẽ ngay trong giây phút này đây chúng ta không có nhu cầu soạn truyện kể về tri thức khoa học phương Tây để làm rõ tình trạng của nó hay sao?

Ngay từ đầu, trò chơi ngôn ngữ mới đã đặt ra vấn đề hợp thức hóa của nó: đó là Platon. Đây không phải chỗ giải thích những đoạn trong các "Đối thoại" [của Platon], trong đó dụng học của khoa học đã được thiết lập minh nhiên như là đề tài hoặc mặc nhiên như là tiền đề [tiền-giả định: présupposé]. Trò chơi đối thoại, với những yêu sách riêng của mình, đã tóm lược dụng học này bằng cách quy vào mình hai chức năng: nghiên cứu và giảng dạy. Có thể thấy lại ở đây một số quy tắc đã nêu ở trên: lập luận hướng đến mục đích duy nhất là sự đồng thuận (consensus) (Hy Lạp: homologia), tính duy nhất của vật quy chiếu như sự bảo đảm cho khả năng đạt được sự nhất trí, sự bình đẳng giữa các bên đối thoại và thậm chí sự thừa nhận gián tiếp rằng đây là trò chơi chứ không phải số phận, bởi vì tất

cả những ai do yếu ớt hay ngu ngốc không chấp nhận các quy tắc của nó sẽ bị loại trừ ra khỏi trò chơi.[119]

Đồng thời, vấn đề tính hợp thức hóa của chính trò chơi, khi đã tiền-giả định bản tính khoa học của nó, cũng cần phải trở thành một bộ phận của các vấn đề được đặt ra trong đối thoại. Thí dụ nổi tiếng về điều này, và quan trọng hơn là nó nối kết ngay lập tức vấn đề này với vấn đề quyền uy xã hội-chính trị, được đưa ra tại các quyển VI và VII của tác phẩm “Cộng hòa” [của Platon]. Do vậy ta biết rằng câu trả lời đã được mang lại, ít nhất là một phần, từ truyện kể phúng dụ về cái hang khi kể vì sao và làm thế nào mọi người muốn nghe chuyện nhưng không thừa nhận tri thức. Tri thức vậy là được đặt cơ sở thông qua truyện kể của người “tử đạo” vì nó.

Hơn thế nữa: nỗ lực hợp thức hóa đã hạ vũ khí trước tự sự, điều này thấy rõ trong chính cái hình thức mà Platon viết các “Đối thoại”; mỗi đối thoại bao giờ cũng mang hình thức một truyện kể về diễn ngôn khoa học. Việc cho rằng lịch sử cuộc tranh luận được trình bày hơn là được tường thuật lại, được dàn dựng hơn là kể lại[120], và như vậy nó gần với bi kịch hơn là anh hùng ca, việc đó không quan trọng. Thực tế là diễn ngôn của Platon nhằm mở màn cho khoa học là không có tính khoa học và càng đúng như thế trong chừng mực nó mong muốn hợp thức hóa khoa học. Tri thức khoa học không thể biết và làm cho người khác biết rằng nó là tri thức đúng nếu không viện đến một tri thức khác, truyện kể, cái mà đối với nó là không phải tri thức; và việc thiếu cái đó, nó buộc phải tự tiền-giả định chính mình và vậy là trượt vào cái nó đã kết án: “petition de princip” [latinh: petitio principi: yêu sách về [tự] chứng minh: sai lầm logic khi dùng một mệnh đề cần phải được chứng minh để chứng minh. N.D], hay tiên kiến. Nhưng liệu nó cũng sẽ không bị trượt khi cho phép mình được hợp thức hóa bằng truyện kể?

Đây không phải chỗ lần theo sự quay trở lại tri thức tự sự trong tri thức khoa học thông qua những diễn ngôn hợp thức của cái sau, đó là, dù chỉ phần nào, triết học cổ đại, trung đại và cổ điển. Đấy là nỗi khổ thường trực của nó. Một tư duy kiên quyết như của Descartes cũng chỉ có thể trình bày tính hợp thức của khoa học trong hình thức được Valéry[121] gọi là lịch sử hay câu chuyện kể của một tinh thần [từ chỗ hoài nghi đi tới xác tín] hay kể cả trong thể loại tiểu thuyết giáo dục *(Bildungsroman)* [tiếng Đức trong nguyên bản] như quyển "Luận văn về phương pháp"của ông. [Trong khi đó], Aristote hẳn nhiên là một trong những nhà tư tưởng *hiện đại nhất,* khi ông tách sự mô tả các quy tắc mà các phát ngôn được coi là khoa học phải tuân thủ *(Organon)* ra khỏi sự nghiên cứu tính hợp thức của chúng trong luận bàn về Tồn Tại *(Siêu hình học)*. Hơn thế nữa, khi ông gợi ý rằng ngôn ngữ khoa học, - ngay cả trong yêu sách của nó là trình bày về Tồn tại của vật quy chiếu - cũng chỉ [được phép] bao gồm những lập luận và chứng minh mà thôi, tức là phép biện chứng[122] [chứ không phải tự sự].

Cùng với khoa học hiện đại, có hai thành tố mới xuất hiện trong hệ vấn đề hợp thức hóa. Trước hết, để trả lời câu hỏi: làm thế nào chứng minh được bằng chứng? hay, chung hơn: ai quyết định những điều kiện của chân lý? người ta từ bỏ việc tìm kiếm siêu hình học về một bằng chứng đầu tiên hay về một quyền uy siêu việt, và thừa nhận rằng các điều kiện của tính chân lý, tức là các luật chơi của khoa học, là ở ngay bên trong trò chơi này và không thể nào được xác lập khác hơn là trong tranh luận mà bản thân phải mang tính khoa học, và rằng không có bằng chứng nào khác về tính đúng đắn của các quy tắc ngoài việc chúng được hình thành trên cơ sở sự đồng thuận của các chuyên gia.

Xu hướng chung này của tính *hiện đại (modernité)* - xác định các điều kiện của một diễn ngôn trong một diễn ngôn về các điều kiện này - được

kết hợp với sự khôi phục phẩm giá của các văn hóa tự sự (dân gian) đã có trong chủ nghĩa nhân văn thời Phục Hưng, và theo một cách khác, trong thời Khai Sáng, trong *Sturm und Drang* [tiếng Đức trong nguyên bản: phong trào *Bão táp và Xung kích* của các nhà thơ Đức thế kỷ XVIII. N.D], trong triết học duy tâm Đức, và trong trường phái lịch sử Pháp. Tự sự không còn là một sự "lỡ lời" (lapsus) của việc hợp thức hóa nữa. Sự viện dẫn công khai này đối với truyện kể trong hệ vấn đề tri thức đi kèm theo sự giải phóng giai cấp tư sản khỏi các quyền uy truyền thống. Tri thức của những truyện kể quay lại phương Tây để mang lại một giải pháp cho vấn đề hợp thức hóa các quyền uy mới. Tất nhiên, trong hệ vấn đề tự sự, câu hỏi này chờ câu trả lời dưới dạng *tên* của một nhân vật: *ai* có quyền quyết định cho xã hội? chủ thể này là ai mà mệnh lệnh hắn ban ra là chuẩn mực đối với những người dưới quyền?

Cách nêu câu hỏi về tính hợp thức xã hội-chính trị như vậy kết hợp với thái độ khoa học mới mẻ: tên của nhân vật là *nhân dân,* dấu hiệu hợp thức hóa là sự đồng thuận của nó, cách thiết định quy phạm hay chuẩn mực của nó là sự thảo luận. Kết quả tất yếu là tư tưởng về sự tiến bộ: nó không phải cái gì khác là một sự vận động, trong đó tri thức được tích tụ, nhưng sự vận động đó mở rộng sang một chủ thể xã hội-chính trị mới. Nhân dân tự tranh luận với mình về cái gì là công bằng, cái gì là không công bằng y như cộng đồng các nhà khoa học tranh cãi cái gì là đúng, cái gì là sai; loại đầu tích lũy các đạo luật dân sự y như loại sau tích lũy các quy luật khoa học; loại đầu hoàn thiện các quy tắc đồng thuận của mình thông qua những sự sắp xếp hiến pháp y như loại sau xem xét chúng dưới ánh sáng các tri thức của mình bằng cách tạo ra các *"hệ hình"("paradigmes")*[123] mới.

Có thể thấy rằng "nhân dân" này hoàn toàn không giống như cái thường gặp trong tri thức tự sự truyền thống là cái, như đã nói, không đòi hỏi một

sự thảo luận có cơ sở nào, một tiến bộ tích lũy nào, một tham vọng phổ quát nào: tất cả đó là các thao tác của tri thức khoa học. Vì thế không có gì ngạc nhiên là những đại diện của sự hợp thức hóa mới thông qua "nhân dân" lại cũng là những kẻ tích cực phá hoại các tri thức truyền thống của nhân dân mà từ nay sẽ bị coi là những nhóm [dân tộc] thiểu số hay chủ nghĩa ly khai tiềm tàng mà số phận của họ chỉ có thể là thành kẻ ngu dân.[124]

Chúng ta cũng nhận ra rằng sự tồn tại hiện thực của cái chủ thể tất yếu là trừu tượng đó (bởi vì nó được lập theo mô hình một chủ thể duy nhất hiểu biết, tức là người nhận-người phát những phát ngôn sở thị với giá trị chân lý, và loại trừ các trò chơi ngôn ngữ khác) bị ràng buộc với các thiết chế cho phép thảo luận và quyết định, và bao trùm toàn bộ hay một phần của nhà nước, vấn đề về nhà nước vậy là bện chặt với vấn đề về tri thức khoa học.

Nhưng chúng ta cũng thấy rằng sự bện kết này không hề đơn giản. Dù chỉ bởi vì "nhân dân" - là dân tộc hay thậm chí là nhân loại - không thỏa mãn, nhất là trong các thiết chế chính trị của nó, chỉ với việc tri thức mà thôi; nó còn làm ra luật lệ nữa, tức là đưa ra các quy định có giá trị như những chuẩn mực[125]. Vậy là nó sử dụng thẩm quyền của mình không chỉ trong lĩnh vực phát ngôn sở thị đi tìm cái đúng, mà cả trong lĩnh vực mệnh lệnh với tham vọng đạt tới công lý. Song, như đã nói, kiểu như thế chính là đặc tính của tri thức tự sự, mà khái niệm này cũng bắt nguồn từ đặc tính ấy: đó là, bao trùm cả thẩm quyền này lẫn thẩm quyền kia và không nói về cái còn lại.

Cách thức hợp thức hóa mà chúng ta vừa nói, tái dẫn nhập lại truyện kể như là giá trị hiệu lực của tri thức và với tư cách ấy nó có thể có hai định hướng, tùy vào chỗ nó thể hiện chủ thể của truyện kể là mang tính nhận

thức hay mang tính thực hành: tức như là một nhân vật của nhận thức hoặc như một nhân vật của tự do. Và do sự lựa chọn đó, không chỉ sự hợp thức hóa không phải bao giờ cũng có cùng một nghĩa, mà bản thân truyện kể cũng tỏ ra không đủ để đưa lại cho nó một dạng thức trọn vẹn.



CÁC ĐẠI TỰ SỰ ĐỂ HỢP THỨC HÓA TRI THỨC

Chúng ta sẽ xem xét hai dạng chính của truyện kể hợp thức hóa, một nặng về chính trị, một nặng về triết học, nhưng cả hai có ý nghĩa lớn đối với lịch sử hiện đại, nói riêng là lịch sử tri thức và các thiết chế của nó.

Dạng thứ nhất có chủ thể là loài người với tư cách nhân vật của tự do. Tất cả các dân tộc đều có quyền đối với khoa học. Sở dĩ chủ thể xã hội chưa phải là chủ thể tri thức khoa học, đó là do các giáo sĩ hay các bạo chúa ngăn cản nó. Quyền làm khoa học cần phải được chiếm lĩnh. Dễ hiểu là một truyện kể như vậy chi phối ở mức độ lớn chính sách giáo dục tiểu học, hơn là Đại học và Trung học[126]. Chính sách của nền Đệ tam cộng hòa minh họa rất rõ các tiền đề này.

Còn về giáo dục bậc cao [enseignement supérieur: các hình thức giáo dục sau tú tài: đại học, các trường lớn/Grandes écoles, Pháp quốc học viện/Collège de France… (N.D)], truyện kể kiểu như thế dường như phải hạn chế tầm ảnh hưởng của nó. Những nỗ lực Napoléon đưa ra theo hướng này thường là thuộc về ý đồ tạo lập thẩm quyền hành chính và chuyên môn cần thiết để ổn định nhà nước[127]. Khi đó người ta quên mất rằng nhà nước, xét từ góc nhìn của truyện kể về tự do, có được sự hợp thức của mình không phải từ bản thân nó mà là từ nhân dân. Nếu các thiết chế giáo dục bậc cao do chính sách của đế chế mà trở thành vườn ươm các viên chức cao cấp của nhà nước, và sau đó, của xã hội công dân, thì điều này có nghĩa là qua lao động quản lý và chuyên môn, ở đó diễn ra hoạt động của chúng, và nhờ sự phổ cập những tri thức mới trong nhân dân, bản thân dân tộc cúng có khả năng chiếm lĩnh các tự do của mình. Lập luận này cũng đúng ở mức độ lớn cho việc thành lập các thiết chế riêng của khoa học.

Chúng ta sẽ gặp sự viện dẫn đến truyện kể về tự do mỗi khi nhà nước trực tiếp gánh lấy việc giáo dục "nhân dân" dưới tên gọi quốc gia (nation) và đưa nó lên con đường tiến bộ.[128]

Với dạng thức truyện kể hợp thức hóa khác - quan hệ giữa khoa học, quốc gia và nhà nước - bức tranh lại hoàn toàn khác. Điều này thấy rõ trong thời gian thành lập trường đại học Berlin vào những năm 1807 - 1810[129]. Nó đã có ảnh hưởng mạnh đến việc tổ chức giáo dục bậc cao trong các nước non trẻ thế kỷ XIX - XX.

Khi thành lập đại học Berlin, Bộ Giáo dục Phổ đã phải làm việc với bản dự án của Fichte cũng như với các ý kiến phản biện của Schleiermacher. Wilhelm von Humboldt cần phải giải quyết các vấn đề tranh cãi và ông đã quyết định ủng hộ dự án mang tính "tự do hóa" hơn của Schleiermacher.

Khi đọc hồi ký của Humboldt, người ta thử thu gọn chính sách thiết chế đại học của ông vào nguyên tắc nổi tiếng: "Nghiên cứu khoa học tự thân". Nhưng đó là sự hiểu lầm về mục đích cuối cùng của chính sách này. Trên thực tế, nó rất gần với những điều đã được Schleiermacher trình bày hoàn chỉnh hơn nhiều và chi phối nguyên tắc hợp thức hóa mà chúng ta đang quan tâm.

Đúng là Humboldt đã tuyên bố rằng khoa học chỉ tuân phục các quy tắc riêng của mình, và rằng định chế khoa học "sống và không ngừng tự đổi mới, không hề có bất kỳ sự gò bó hay mục đích xác định nào". Nhưng ông lại nói thêm rằng trường đại học cần phải cung cấp chất liệu của mình, tức khoa học, cho "công cuộc xây dựng tinh thần và đạo đức của quốc gia"[130]. Làm sao kết quả đó của *Bildung* [tiếng Đức trong nguyên bản: sự đào tạo] lại có thể ra đời từ sự tìm tòi kiến thức một cách vô vụ lợi? Phải chăng nhà nước, quốc gia và toàn thể loài người lại không dửng dưng trước một tri

thức như là mục đích tự thân? Thực ra, như Humboldt thừa nhận, điều chúng thực sự quan tâm không phải là tri thức, mà là "tính cách và hành động".

Như vậy vị cố vấn bộ trưởng phải đứng trước một xung đột cơ bản không khỏi gọi đến sự đứt đoạn giữa "nhận thức" và "ham muốn" như sự phê phán của Kant đã nêu lên, xung đột giữa trò chơi ngôn ngữ phát xuất từ các sở thị và chỉ đáp ứng tiêu chí chân lý và một trò chơi ngôn ngữ khác điều khiển thực tiễn đạo đức, xã hội, chính trị và tất yếu chứa đựng các quyết định và các nghĩa vụ, tức những phát ngôn mà người ta chờ đợi rằng chúng là "đúng đắn [về luân lýl" (juste) chứ không phải là đúng thật (vrai) [về lý thuyết], và như vậy xét đến cùng là không phụ thuộc vào tri thức khoa học.

Trong khi đó sự thống nhất của hai tập hợp ngôn ngữ này là cần thiết đối với *Bildung* - mục đích dự án của Humboldt, thể hiện ở chỗ không chỉ làm cho các cá nhân có được tri thức, mà còn tạo ra chủ thể hoàn toàn hợp thức về tri thức và về xã hội. Humboldt viện dẫn đến một Tinh Thần, cái mà Fichte gọi là Sự Sống, được chuyển động bởi một khát vọng ba mặt, hay đúng hơn, bởi một khát vọng hợp nhất cả ba mặt, đó là: 'Thứ nhất, tất cả đều được rút ra từ một nguyên tắc nguyên thủy" tương ứng với hoạt động khoa học; "thứ hai, tất cả nhằm vun bồi một lý tưởng" để hướng dẫn thực tiễn đạo đức và xã hội"; và "sau cùng, nối kết nguyên tắc trên với lý tưởng này trong Một Ý tưởng duy nhất", đảm bảo rằng việc nghiên cứu các nguyên nhân đúng thật trong khoa học không thể không trùng với việc đạt tới những mục đích công chính trong đời sống đạo đức và chính trị. Chủ thể hợp thức được hình thành nên từ sự tổng hợp sau cùng này của chúng.

Humboldt còn thêm rằng bộ ba khát vọng đó, về bản tính, là thuộc về "tính cách trí tuệ của dân tộc Đức"[131]. Đó là một sự nhượng bộ, tuy kín đáo, trước một truyện kể khác, tức trước ý tưởng cho rằng chủ thể của tri thức là nhân dân. Thực sự, ý tưởng đó rất ít phù hợp với truyện kể hợp thức hóa tri thức do chủ nghĩa duy tâm Đức đưa ra. Thái độ nghi ngờ của một Schleiermacher, một Humboldt và ngay cả của một Hegel đối với nhà nước là một dấu hiệu chứng tỏ điều đó. Sở dĩ Schleiermacher e ngại rằng chủ nghĩa dân tộc hẹp hòi, chủ nghĩa bảo hộ, chủ nghĩa công lợi và chủ nghĩa thực chứng sẽ lèo lái các quyền lực công cộng trong lĩnh vực khoa học là vì nguyên tắc của khoa học không có mặt - dù là gián tiếp - ở trong các chủ nghĩa ấy. Chủ thể của tri thức không phải là nhân dân mà là Tinh thần tư biện. Nó hiện thân không phải trong một Nhà Nước, như ở Pháp sau cách mạng, mà trong một Hệ Thống. Trò chơi ngôn ngữ của sự hợp thức hóa không phải là trò chơi nhà nước-chính trị, mà là trò chơi triết học.

Chức năng lớn mà các đại học phải thực hiện, đó là "trình bày toàn bộ các kiến thức bằng cách làm cho mọi người thấy rõ các nguyên tắc cũng như các cơ sở của mọi tri thức" bởi vì "năng lực sáng tạo khoa học không thể có nếu thiếu tinh thần tư biện"[132]. Sự tư biện (spéculation) ở đây là tên gọi của diễn ngôn về sự hợp thức hóa cho diễn ngôn khoa học. Các trường phổ thông là có tính chức năng, còn trường đại học là tư biện, tức là mang tính triết học[133]. Triết học này cần phải khôi phục sự thống nhất của các tri thức tản mát trong các khoa học riêng lẻ, trong các phòng thí nghiệm và trong việc giảng dạy trước đại học; nó chỉ có thể làm được việc đó trong một trò chơi ngôn ngữ gắn kết cái này với cái kia như những thành tố (moments) trong tiến trình "trở thành" (devenir) của tinh thần, và như vậy là trong một tự sự, hay chính xác hơn, trong một *siêu tự sự thuần lý (métanarration rationnelle)*. Bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học* của

Hegel (1817 - 27)[134] đã thử tìm cách thỏa ứng dự án toàn thể hóa này mà những mầm mống của nó đã có thể tìm thấy ở Fichte và Schelling như là ý tưởng về Hệ Thống.

Chính ở đây, trong sự trình bày quá trình phát triển của một Sự sống, mà bản thân Sự sống này đồng thời là Chủ Thể, nổi lên sự quay trở lại của tri thức tự sự. Có một "lịch sử" phổ quát của Tinh thần, Tinh thần là "sự sống", và "sự sống" này là sự trình bày và xác lập cái như chính nó là; phương tiện của nó là kiến thức có lớp lang rành mạch đủ mọi dạng trong các khoa học thường nghiệm. Bộ *Bách khoa thư* của chủ nghĩa duy tâm Đức là sự thuật lại "lịch sử" của Sự Sống-Chủ thể [Sự sống xét như là Chủ thể] này. Nhưng cái mà nó tạo ra là một siêu tự sự, bởi vì cái mà truyện kể này kể lại không được phép là nhân dân bị rụt cổ vào trong tính thực chứng đặc thù của các hình thức tri thức truyền thống, càng không phải là tập hợp các nhà khoa học bó hẹp bởi những chuyên môn nghề nghiệp tương ứng của họ.

Đó chỉ có thể là một siêu chủ thể đang trong quá trình phát biểu để hợp thức hóa không chỉ cho các diễn ngôn khoa học thường nghiệm, mà cả cho các thiết chế trực tiếp của các nền văn hóa dân gian. Siêu chủ thể này, khi trình bày nền tảng chung của chúng, chính là hiện thực hóa mục đích ẩn ngầm [mặc nhiên] của chúng. Nơi trú ngụ của siêu chủ thể này là trường Đại học [viết hoa trong nguyên bản] mang tính tư biện. Khoa học thực chứng và nhân dân chỉ là những hình thức thô của nó. Bản thân nhà nước-dân tộc (État-nation) cũng chỉ có thể "diễn đạt" nhân dân một cách có hiệu lực (valable) thông qua sự trung giới của tri thức tư biện.

Cần phải làm nổi bật [vai trò của] triết học: nó vừa hợp thức hóa việc thành lập đại học Berlin vừa là động lực phát triển của chính nhà trường đó và của tri thức hiện đại. Như đã nói, tổ chức đại học kiểu đó trong thế kỷ

XIX và XX đã thành mô hình cho sự thành lập hay cải cách nền giáo dục bậc cao ở nhiều nước, bắt đầu từ Mỹ[135]. Nhưng nhất là, triết học này, - còn lâu mới biến mất, nhất là trong môi trường đại học[136] -, mang lại một sự trình bày đặc biệt sinh động về một giải pháp cho vấn đề hợp thức hóa tri thức.

Người ta không biện minh việc nghiên cứu và truyền bá kiến thức bằng một nguyên tắc của việc áp dụng [chúng]. Người ta không hề nghĩ rằng khoa học cần phải phục vụ các lợi ích của nhà nước và/hay của xã hội dân sự. Người ta sao nhãng nguyên tắc của chủ nghĩa nhân đạo nói rằng loài người vươn lên tự do và phẩm giá nhờ tri thức. Chủ nghĩa duy tâm Đức viện đến một siêu nguyên tắc làm căn cứ cho sự phát triển đồng thời của tri thức, xã hội và nhà nước trong việc thực thi "Sự sống" của một Chủ Thể mà Fichte gọi là *"Sự sống thần thánh"*, còn Hegel gọi là *"Sự sống của tinh thần"*. Trong viễn tượng này, tri thức tìm thấy sự hợp thức của mình trước hết ở trong chính mình, và chính nó mới có thể nói nhà nước là gì, xã hội là gì[137]. Nhưng chỉ có thể thực hiện được vai trò này bằng cách thay đổi, nếu có thể nói vậy, "cấp độ", bằng cách ngừng biến vật quy chiếu của mình (tự nhiên, xã hội, nhà nước, v.v…) thành kiến thức thực chứng, và do đó bằng cách trở thành tri thức về các tri thức này, tức là tri thức tư biện. [Do đó], tri thức tự đặt tên cho mình với danh hiệu: Sự sống hay Tinh thần.

Kết quả nổi bật của cách trình bày tư biện thể hiện ở chỗ, tất cả các diễn ngôn hiểu biết về mọi vật quy chiếu khả hữu được nắm bắt không phải ở trong giá trị chân lý *trực tiếp* của chúng, mà theo giá trị chúng có được tùy vào chỗ chúng chiếm giữ một vị trí nào trên con đường của Tinh Thần hay của Sự Sống, hay - nếu thích nói cách khác - một vị trí nhất định trong bộ *Bách khoa thư* [của Hegel] như là câu chuyện kể của diễn ngôn tư biện. Diễn ngôn tư biện trích dẫn chúng khi trình bày cho mình thấy cái mình

biết, tức là trình bày bản thân mình cho chính mình. Trong viễn tượng này, tri thức đúng thật luôn là một tri thức gián tiếp, hình thành từ những phát ngôn tường thuật và được nhập thân (incorporés) vào siêu tự sự của một Chủ thể, và Chủ thể này bảo đảm cho sự hợp thức của nó.

Tình hình là như vậy trong tất cả các diễn ngôn, ngay cả khi chúng không thuộc về tri thức, ví như trong các diễn ngôn về pháp quyền và nhà nước. Diễn ngôn thông diễn học (hermeneutique) hiện đại[138] bắt nguồn từ cùng tiền đề đó, tiền đề mà xét đến cùng bảo đảm cho nó có ý nghĩa để nhận thức và do đó mang lại sự hợp thức của mình cho lịch sử, nhất là lịch sử của nhận thức. Các phát ngôn được nắm lấy như là các "tự danh" (antonyme) của bản thân chúng[139] và được đặt vào một sự vận động, từ đó ta giả định rằng các phát ngôn này sinh ra các phát ngôn kia: đó là các quy tắc của trò chơi ngôn ngữ tư biện. Trường đại học, như tên gọi của nó cho thấy, là thiết chế độc quyền trong việc này.

Nhưng như đã nói, vấn đề về tính hợp thức còn có thể được giải quyết bằng cách khác, cần phải chỉ ra sự khác nhau của chúng: ngày nay, dạng hợp thức hóa đầu tiên đã tìm được sức mạnh mới, nhất là khi hiện trạng của tri thức đang *ở* trong sự mất cân đối, còn chỉnh thể tư biện của nó đã bị đổ vỡ.

Ở đây, tri thức tìm thấy giá trị hiệu lực (validité) của mình không phải trong chính nó, không phải trong một chủ thể tự phát triển bằng cách hiện thực hóa các khả thể nhận thức của mình [như trong "đại tự sự" tư biện nữa], mà trong một chủ thể thực hành, đó là loài người. Nguyên lý của sự vận động kích hoạt nhân dân không phải là tri thức trong sự tự hợp thức hóa của nó, mà là tự do với sự tự xác lập cơ sở cho chính mình, hay nếu muốn, với sự tự quản (autogestion) của nó. Chủ thể là một chủ thể cụ thể hay được giả định như thế; bản hùng ca của nó là bản hùng ca của sự giải

phóng nó khỏi tất cả những cái cản trở nó cai quản chính mình. Có thể cho rằng các luật nó đề ra cho mình là công bằng, không phải vì chúng tương thích với một giới Tự nhiên bên ngoài nào đó [theo nghĩa "pháp quyền tự nhiên" cổ điển], mà vì - thông qua Hiến pháp - chính những nhà lập pháp không ai khác hơn là những công dân (citoyens) phục tùng pháp luật và do đó, ý chí của người công dân muốn luật pháp thực hiện công lý phù hợp với ý chí của nhà lập pháp, khiến cho công lý trở thành luật.

Cách hợp thức hóa thông qua sự tự trị (autonomie) của ý chí[140] dành ưu tiên hơn, như đã nói, cho một trò chơi ngôn ngữ hoàn toàn khác, cái mà Kant gọi là "mệnh lệnh", còn người hiện nay gọi là "chỉ thị". Điều quan trọng không phải hoặc không phải chỉ là hợp thức hóa những phát ngôn sở thị phụ thuộc vào cái đúng thật (vrai) kiểu: *Trái đất quay quanh mặt trời,* mà cả những phát ngôn chỉ thị thuộc về cái "đúng đắn [luân lý]" (juste) kiểu: *cần phải phá hủy Carthage,* hay: *cần phải cố định mức lương tối thiểu ở mức x francs*. Trong viễn tượng này, tri thức thực chứng không có vai trò nào khác ngoài việc thông tin cho chủ thể thực hành biết về thực tại, trong đó phải ghi rõ việc thực hiện chỉ thị. Tri thức đó phải cho phép chủ thể giới định được cái gì *có thể* thực hiện, tức cái gì người ta *có thể* làm. Nhưng mệnh lệnh thi hành những gì người ta *phải* làm, lại không thuộc về tri thức thực chứng. Cái mà chỉ thị có thể được thi hành là một chuyện, còn việc thi hành đó có công bằng hay không lại là chuyện khác. Tri thức không còn là chủ thể nữa, trái lại, nó phục vụ cho chủ thể; sự hợp thức duy nhất (nhưng rất quan trọng) của nó là ở chỗ tạo khả năng cho đạo đức trở thành hiện thực.

Như vậy đây là có một mối quan hệ giữa tri thức với xã hội và nhà nước mà về nguyên tắc là quan hệ của phương tiện với mục đích. Những nhà khoa học vẫn phải chỉ phục tùng nhà nước khi họ xem chính sách của nhà

nước - tức tổng số những chỉ thị của nó - là công chính. Họ có thể nhân danh xã hội công dân mà họ là thành viên không thừa nhận các chỉ thị của nhà nước, nếu họ cho rằng nhà nước đại diện cho xã hội một cách kém cỏi. Kiểu hợp thức hóa này thừa nhận cho họ - với tư cách là con người thực hành - quyền từ chối sự ủng hộ khoa học của mình đối với quyền lực chính trị mà họ coi là bất công, tức không dựa trên sự tự trị đúng nghĩa. Họ còn đi xa đến mức dùng ngay khoa học của mình để cho thấy sự tự trị ấy đã không được hiện thực hóa thực sự ở trong xã hội và nhà nước. Ở đây, ta gặp lại *chức năng phê phán* của tri thức. Nhưng ở đây, rút cục nó vẫn không có sự hợp thức nào khác hơn là phục vụ cho những mục đích được chủ thể thực hành phấn đấu: đó là, một cộng đồng tự trị.[141]

Sự phân bổ vai trò như thế trong công việc hợp thức hóa, theo quan điểm chúng tôi, là đáng chú ý, bởi vì, ngược với thuyết chủ thể-hệ thống, nó tiền-giả định rằng không có một sự thống nhất khả hữu cũng như không có một sự toàn thể hóa các trò chơi ngôn ngữ vào một siêu diễn ngôn. Ngược lại, ở đây, sự ưu tiên được dành cho các phát ngôn chỉ thị - tức những phát ngôn được chủ thể thực hành nói ra - làm cho chúng, về nguyên tắc, trở nên độc lập với các phát ngôn khoa học chỉ có chức năng thông tin cho chủ thể ấy mà thôi.

Hai nhận xét:

1. Dễ thấy là chủ nghĩa Marx dao động giữa hai cách hợp thức hóa tự sự mà chúng tôi vừa mô tả. Đảng có thể giữ vị trí của trường đại học, giai cấp vô sản giữ vị trí của nhân dân hay nhân loại, chủ nghĩa duy vật biện chứng giữ vị trí của chủ nghĩa duy tâm tư biện, v.v…; từ đó mới có thể có chủ nghĩa Stalin và mối quan hệ đặc biệt của nó đối với các ngành khoa học mà vai trò của chúng chỉ là sự trích dẫn từ siêu tự sự phục vụ cho con đường tiến lên chủ nghĩa xã hội như là cái tương đương với Sự sống của Tinh

thần. Nhưng ngược lại, tương ứng với cách thứ hai, chủ nghĩa Marx có thể phát triển như là tri thức phê phán, bằng cách cho rằng chủ nghĩa xã hội không gì khác hơn là việc-cấu tạo nên chủ thể tự trị, và do đó, toàn bộ sự biện minh cho khoa học là ở chỗ mang lại cho chủ thể thường nghiệm (giai cấp vô sản) phương tiện để giải phóng mình ra khỏi sự tha hóa và áp bức: nói ngắn gọn, đó là lập trường của trường phái Frankfurt.

2. Ta có thể đọc bài *Diễn văn* nhậm chức Viện trưởng đại học Freiburg im Breisgau[142] ngày 27/5/1933 của Heidegger như một trường đoạn bất hạnh của [tự sự] hợp thức hóa. Khoa học tư biện ở đây trở thành sự tra vấn về tồn tại. Nó là "số phận" của dân tộc Đức, được gọi là "dân tộc sử tính-tinh thần". Chính chủ thể này được giao ba nhiệm vụ: lao động, [chiến đấu] tự vệ và tri thức. Trường đại học bảo đảm siêu tri thức cho ba nhiệm vụ đó, tức là khoa học. Sự hợp thức hóa vậy là được thực hiện, giống như trong chủ nghĩa duy tâm, nhờ vào một siêu diễn ngôn được gọi là khoa học và mang tham vọng bản thể học. Nhưng siêu diễn ngôn đó mang tính tra vấn chứ không phải toàn thể hóa. Mặt khác, trường đại học, nơi phát ra siêu diễn ngôn này, tức khoa học có trách nhiệm trước một dân tộc vì "sứ mệnh lịch sử" của dân tộc là thực hiện nó trong lao động, đấu tranh và nhận thức. Sứ mệnh của chủ thể-dân tộc này không phải là giải phóng loài người, mà hiện thực hóa "thế giới tinh thần đích thực" của nó; thế giới này là "sức mạnh gìn giữ ở đáy sâu nhất tất cả những sức mạnh của đất và máu của dân tộc". Sự lồng ghép truyện kể về chủng tộc và lao động vào truyện kể về tinh thần nhằm hợp thức hóa tri thức và các thiết chế của nó không thành công về hai mặt: nó thiếu sự nhất quán về lý thuyết, nhưng nó lại đủ để gây nên một âm hưởng tai hại trong bối cảnh chính trị.

10

SỰ GIẢI-HỢP THỨC HÓA (DELEGITIMATION)

Trong xã hội và văn hóa hiện nay, tức trong xã hội hậu công nghiệp và văn hóa hậu hiện đại[143], vấn đề hợp thức hóa của tri thức được đặt ra một cách khác. Đại tự sự mất đi tính đáng tin của nó, bất kể nó được xếp vào phương cách nhất thể hóa nào: tự sự tư biện hoặc tự sự giải phóng.

Trong sự suy tàn này của các tự sự, ta có thể thấy một kết quả tác động của cao trào kỹ thuật và công nghệ dâng nhanh sau Thế chiến hai, làm dịch chuyển trọng tâm vào phương tiện của hành động hơn là vào các mục đích của nó; hay là kết quả tác động của sự bùng phát trở lại của chủ nghĩa tư bản tự do phát triển sau thời thoái trào của nó dưới sự bảo hộ của chủ nghĩa Keynes trong các thập niên 30 và 60, đã xóa bỏ sự lựa chọn cộng sản chủ nghĩa và đánh giá cao sự chiếm hữu tư nhân đối với hàng hóa và dịch vụ.

Những sự tìm kiếm nguyên nhân như vậy bao giờ cũng gây thất vọng. Thậm chí nếu chúng ta có chấp nhận một trong các giả thiết ấy thì sẽ vẫn phải cần giải thích mối quan hệ của những xu hướng đang xem xét với sự suy tàn của sức mạnh nhất thể hóa và hợp thức hóa của các đại tự sự về sự tư biện hay sự giải phóng.

Tác động có thể có của cao trào và sự phồn thịnh của chủ nghĩa tư bản một bên và bên kia là sự phát triển đáng lo ngại của công nghệ đến "vị thế" (statut) của tri thức hiển nhiên là có thể hiểu được. Nhưng trước hết cần định vị những mầm mống của việc "giải hợp thức hóa"[144] và của chủ nghĩa hư vô vốn nằm sẵn trong các đại tự sự của thế kỷ XIX để hiểu bằng cách nào khoa học hiện đại lại đã có thể nhạy cảm đối với những tác động này ngay trước khi chúng diễn ra trong hiện thực.

Cách trình bày tư biện trước hết che đậy một kiểu tính nước đôi trong quan hệ với tri thức. Nó cho thấy rằng tri thức chỉ xứng với tên gọi của nó trong chừng mực nó tự nhân đôi mình lên [sich aufhebt: tiếng Đức trong nguyên bản: tự "nâng mình lên", "tự vượt bỏ"] ngay trong "trích dẫn" [hay trong sự trình bày của mình] bằng cách biến những phát ngôn của chính mình thành cái gì hạng nhì (autonymie: tự danh) bên trong một diễn ngôn cấu tạo nên hay hợp thức hóa những phát ngôn ấy. [Trong "mệnh đề tư biện" của Hegel, các phát ngôn trực tiếp chưa phải là nhận thức đích thực, trái lại, chúng phải tự thủ tiêu - bảo lưu - và nâng cao, gọi chung là phải được "auíheben" (vượt bỏ). Như vậy, bản thân các phát ngôn trực tiếp phải được biến thành "hạng nhì" so với mệnh đề tư biện bao quát được chúng, như câu tiếp sau sẽ nói rõ. N.D]. Nói cách khác, trong tính trực tiếp của mình, diễn ngôn sở thị nhắm đến một vật quy chiếu nào đó (cơ thể sống, chất hóa học, hiện tượng vật lý, v.v…) trong thực tế không biết cái nó tưởng là biết. Khoa học thực chứng không phải là tri thức. Còn sự tư biện tự nuôi mình bằng cách gạt bỏ nó. Theo cách này, tự sự tư biện của Hegel mang trong mình, - và theo thú nhận của chính ông[145] -, một chủ nghĩa hoài nghi đối với nhận thức thực chứng.

Một khoa học không tìm thấy sự hợp thức của mình thì không phải là khoa học thực sự: nó rơi xuống cấp độ thấp nhất, tức cấp độ của ý hệ (idéologie) [lừa mị] hay phương tiện của quyền lực, khi bản thân diễn ngôn có chức năng hợp thức cho nó lại tỏ ra bị phụ thuộc vào một tri thức tiền khoa học (giống như một truyện kể "thông tục"). Đấy là điều sẽ diễn ra một cách không thể tránh khỏi khi người ta dùng chính các quy tắc của trò chơi khoa học mà nó tố cáo là mang tính thường nghiệm quay ra chống lại chính nó [diễn ngôn hợp thức hóa].

Giả sử [ta có] một phát ngôn tư biện như sau: một phát ngôn khoa học là tri thức khi và chỉ khi bản thân nó có vị trí ở trong một diễn trình sinh thành phổ quát. Câu hỏi đặt ra cho đối tượng của nó là như sau: bản thân phát ngôn này có phải là tri thức theo nghĩa do nó quy định hay không? Nó là tri thức chỉ khi nó có thể tự đặt mình vào một vị trí trong một tiến trình sinh thành phổ quát. Cứ tạm cho là có thể. Muốn thế nó chỉ cần tiền-giả định rằng tiến trình đó là có tồn tại (Đời sống của Tinh thần) và rằng, bản thân nó là một sự thể hiện của tiến trình đó là đủ. Một tiền-giả định như vậy thậm chí là không thể thiếu được trong trò chơi ngôn ngữ tư biện. Nếu không đặt ra tiền-giả định ấy thì bản thân ngôn ngữ của sự hợp thức hóa sẽ không được hợp thức, và nó sẽ cùng với khoa học rơi tõm vào trong sự vô nghĩa, ít nhất là nếu ta tin vào chủ nghĩa duy tâm ở điểm này.

Nhưng ta có thể hiểu tiền-giả định này theo một nghĩa hoàn toàn khác vì nghĩa này sẽ dẫn ta đến gần với văn hóa hậu hiện đại: trong viễn tượng đã được ta chấp nhận trước đây, ta sẽ bảo rằng nó xác định một nhóm các quy tắc mà ta phải chấp nhận để chơi trò chơi tư biện[146]. Một sự đánh giá như thế trước hết giả định rằng, chúng ta chấp nhận thể cách của ngôn ngữ của các khoa học "thực chứng" như thể cách chung của ngôn ngữ về tri thức; và, thứ hai, chúng ta cho rằng ngôn ngữ này bao hàm [một cách mặc nhiên] những tiền-giả định (mang tính hình thức và tiên đề) mà nó luôn phải phát biểu ra một cách minh nhiên (expliciter). Bằng những lời lẽ khác, nhưng Nietzsche cũng đã không làm gì khác hơn là chỉ ra rằng "chủ nghĩa hư vô Âu châu" là kết quả của việc tự áp dụng yêu sách tính chân lý khoa học vào cho bản thân chính yêu sách đó.[147]

Vậy là xuất hiện ý tưởng về một viễn tượng không xa cách lắm, ít ra là từ phương diện này, với viễn tượng của trò chơi ngôn ngữ. Ở đây chúng ta thấy có một tiến trình hợp thức hóa mà động lực của nó là đòi hỏi sự hợp

thức hóa. Sự "khủng hoảng" của tri thức khoa học với các dấu hiệu tăng lên từ cuối thế kỷ XIX không phải là hậu quả của sự tăng nhanh quá mức các ngành khoa học một cách ngẫu nhiên, như thể đó là kết quả của sự tiến bộ kỹ thuật và sự bành trướng của chủ nghĩa tư bản. Nó diễn ra từ sự xói mòn bên trong của nguyên tắc về sự hợp thức hóa tri thức. Sự xói mòn đó diễn ra trong trò chơi tư biện, và chính nó, bằng cách làm lỏng lẻo sự bện kết tấm lưới "Bách khoa thư" ["Hệ thống" tư biện của Hegel], - nghĩa là trong đó, mỗi khoa học phải tìm thấy chỗ của mình -, đã cho phép các ngành khoa học tự giải phóng.

Đồng thời, những sự phân định cổ điển về ranh giới của các lĩnh vực khoa học khác nhau cũng phải bị xét lại: có những bộ môn biến mất, nơi ranh giới giữa các ngành khoa học diễn ra nhiều sự chồng lấn khiến nảy sinh nhiều lãnh thổ mới mẻ. *Hệ thống đẳng cấp tư biện* của nhiều loại cấp độ tri thức nhường chỗ cho *mạng lưới nội tại* và, có thể nói, cho *mạng lưới "phẳng"* của những sự nghiên cứu mà các ranh giới của chúng thường xuyên dịch chuyển. Các "phân khoa" cũ đã vỡ thành những viện và quỹ đủ loại, các trường đại học mất đi chức năng hợp thức hóa tư biện của mình. Bị tước bỏ trách nhiệm nghiên cứu do tự sự tư biện làm cho ngạt thở, các khoa giờ chỉ còn tự giới hạn ở việc tiếp tục trao truyền những tri thức được coi là đã ổn định và, qua việc dạy học, chúng đảm bảo việc tái sản xuất ra những giáo sư hơn là những nhà nghiên cứu. Nietzsche tìm thấy chúng trong tình trạng này và đã lên án chúng.[148]

Còn về cách tiến hành hợp thức hóa khác diễn ra từ *Aufklarung* [tiếng Đức trong nguyên bản: *"sự Khai minh"]* - tức đại tự sự về sự giải phóng, thì sức mạnh nội tại của sự xói mòn cũng không kém sức mạnh so với sự xói mòn đã tác động trong diễn ngôn tư biện. Nhưng nó liên quan đến một phương diện khác. Đặc điểm tiêu biểu của phương diện này là đặt cơ sở

cho tính hợp thức của khoa học, - chân lý - bằng sự tự trị của các bên đối thoại khi dấn thân vào thực tiễn đạo đức, chính trị, xã hội. Nhưng, như chúng ta đã thấy, sự hợp thức hóa này lập tức tạo nên vấn đề giữa một phát ngôn sở thị có giá trị nhận thức và một phát ngôn chỉ thị có giá trị thực hành [luân lý] có một sự dị biệt lớn, tức một sự dị biệt về thẩm quyền. Không có gì chứng minh rằng nếu một phát ngôn mô tả hiện thực là đúng thật (vrai) thì một phát ngôn chỉ thị cần có để làm thay đổi hiện thực đó cũng sẽ đúng đắn, chính đáng (juste).

Giả sử ta đang có một cánh cửa đóng. Từ *Cánh cửa bị đóng* đến Hãy *mở cửa ra!* không có hệ luận nào theo nghĩa của logic học mệnh đề. Hai phát ngôn này phụ thuộc vào hai tổ hợp quy tắc tự trị xác định sự thích đáng khác nhau, do đó, thẩm quyền khác nhau. Ở đây, kết quả của sự phân chia lý tính thành một bên là lý tính nhận thức hay lý thuyết, và một bên là lý tính thực hành [nơi I. Kant] có tác động tấn công vào tính hợp thức của diễn ngôn khoa học, tuy một cách gián tiếp chứ không phải trực tiếp, bằng cách cho thấy rằng diễn ngôn ấy là một trò chơi ngôn ngữ được trang bị những quy tắc riêng (mà một cái nhìn tổng quan đầu tiên về các điều kiện tiên nghiệm của nhận thức đã có được nơi Kant) nhưng không hề có sứ mệnh quy định trò chơi thực hành [luân lý, chỉ thị] (cũng như trò chơi thẩm mỹ). Như vậy nó bị đặt ngang hàng với các trò chơi khác.

Sự "giải hợp thức hóa" này, - nếu ta chỉ cần theo dõi nó chút ít và mở rộng quy mô của nó như Wittgenstein đã làm theo cách của ông, cũng như các nhà tư tưởng như Martin Buber và Emmanuel Levinas[149] đã làm theo cách của họ - mở đường cho một trào lưu quan trọng của tính hậu hiện đại: khoa học chơi trò chơi của riêng nó; nó không thể hợp thức hóa cho các trò chơi ngôn ngữ khác. Chẳng hạn, trò chơi mệnh lệnh tuột khỏi tay nó.

Nhưng trước hơn tất cả, nó càng không thể tự hợp thức hóa chính mình được nữa, như sự tư biện đã giả định.

Trong sự tản mát (dissémination)[150] đó của các trò chơi ngôn ngữ, dường như bản thân chủ thể xã hội cũng tiêu tan. Sợi dây liên kết xã hội là sợi dây ngôn ngữ, nhưng nó không phải được làm bằng một loại sợi duy nhất. Trái lại, đó là một tấm vải ít nhất có hai loại sợi đan cài vào nhau, còn trong thực tế có vô số các trò chơi ngôn ngữ tuân thủ các quy tắc khác nhau. Wittgenstein viết: "Có thể xem ngôn ngữ của chúng ta như một thành phố cũ: một mê cung của những ngõ ngách và những quảng trường nhỏ, của những ngôi nhà cũ và mới, những ngôi nhà xây cất từ những thời khác nhau, và tất cả những cái đó được bao quanh bằng nhiều khu ngoại ô mới với những đường phố ngay hàng thẳng lối và với những khu nhà đồng dạng"[151]. Và để chỉ rõ rằng nguyên tắc về tính toàn thể-thống nhất (unitotalité) hay về sự tổng hợp dưới quyền uy của một siêu diễn ngôn về tri thức là không thể áp dụng được, Wittgenstein vận vào cho "thành phố" ngôn ngữ ấy cái nghịch lý cổ xưa về phép suy luận liên hội hay liên châu *(sortie)* [một ví dụ về phép suy luận liên hội: nếu A là B, B là C, C là D, D là E… Y là X thì A là Z] bằng cách hỏi: "Bắt đầu từ bao nhiêu ngôi nhà hay đường phố thì một thành phố bắt đầu trở thành một thành phố?".[152]

Các ngôn ngữ mới thêm vào các ngôn ngữ cũ, tạo nên những ngoại ô của thành phố cũ, "phép biểu trưng hóa học", "cách ghi ký hiệu toán vi phân"[153]. Sau ba mươi lăm năm, còn có thể thêm vào cho chúng: các ngôn ngữ máy, các ma trận của lý thuyết trò chơi, các cách ghi nốt nhạc mới, các ký hiệu logic phi sở thị (logic của thời gian, logic của nghĩa vụ, logic của tình thái), ngôn ngữ của mã di truyền, các đồ thị về những cấu trúc ngữ âm, v.v…

Sự tan vỡ *(éclatement)* này có thể kéo theo một ấn tượng bi quan: không ai nói được tất cả các thứ ngôn ngữ này, chúng không có một siêu ngôn ngữ phổ quát, dự án "chủ thể-hệ thống" đã thất bại, còn dự án giải phóng thì không làm được gì với khoa học; chúng ta bị chìm vào chủ nghĩa thực chứng của các lĩnh vực nhận thức riêng lẻ khác nhau; các nhà khoa học trở thành các nhân viên; các nhiệm vụ nghiên cứu bị giới hạn (démultipliées) trở thành những nhiệm vụ được giải quyết từng phần, và không ai nắm được toàn thể[154], còn triết học tư biện hay nhân văn từ phía mình buộc phải hủy bỏ các chức năng hợp thức hóa của mình[155], điều này giải thích cuộc khủng hoảng mà nó phải trải qua ở nơi nó vẫn cho rằng mình có thể đảm nhận, hay giải thích việc nó tự quy giảm vào nghiên cứu logic hay lịch sử tư tưởng khi nó đã - vì đầu óc thực tế - từ bỏ chức năng hợp thức hóa.[156]

Chủ nghĩa bi quan này đã nuôi dưỡng cả thế hệ đầu thế kỷ [XX] ở Wien: các nghệ sĩ như Musil, Kraus, Hofmannsthal, Loos, Schonberg, Broch, cũng như cả các nhà triết học như Mach và Wittgenstein[157]. Chắc chắn họ đã đẩy xa đến hết mức ý thức và trách nhiệm về lý thuyết và nghệ thuật đối với sự giải hợp thức hóa. Bây giờ có thể nói là việc chôn cất đó đã xong. Không đáng phải làm lại nó nữa. Mặt mạnh của Wittgenstein là ở chỗ ông không tìm lối thoát ở chủ nghĩa thực chứng do Nhóm Wien đưa ra[158] mà bằng các nghiên cứu của mình ông đã vạch ra cho trò chơi ngôn ngữ một viễn cảnh hợp thức hóa kiểu khác hơn là kiểu "hiệu quả thực hiện" (performativité). Thế giới hậu hiện đại phải làm việc với viễn tượng mới này. Hoài niệm về truyện kể đã mất nay cũng đã mất đi nơi bản thân đại bộ phận con người. Nhưng kết quả tuyệt nhiên không phải là con người bị phó mặc cho sự dã man. Điều ngăn cản họ lại [trước sự dã man] chính là nhận thức rằng sự hợp thức hóa không thể đến từ đâu khác ngoài thực tiễn ngôn

ngữ và sự tương tác truyền thông của họ [“tương tác truyền thông”: chữ của J. Habermas: “interaction communicationelle/ kommunikationelle Interaktion. N.D]. Trước mọi đức tin khác, chính khoa học “đang cười thầm” đã dạy cho họ sự tỉnh táo thô ráp của chủ nghĩa hiện thực.[159]

11

SỰ NGHIÊN CỨU VÀ SỰ HỢP THỨC CỦA NÓ THÔNG QUA TÍNH HIỆU QUẢ THỰC HIỆN (PERFORMATIVITÉ)

Chúng ta hãy trở lại với khoa học và trước hết xem xét dụng học (Pragmatique) *[dụng dọc:* phương pháp trong thực tiễn nghiên cứu. Từ này xuất phát từ ngôn ngữ học vốn gồm ba phần: cú pháp học, ngữ nghĩa học và ngữ dụng học: ngữ dụng học là việc áp dụng cú pháp và ngữ nghĩa trong thực tiễn nói. N.D] của việc nghiên cứu. Trong các sự điều tiết cơ bản của mình, hiện nay, dụng học của việc nghiên cứu khoa học đang trải qua hai sự thay đổi chính: phong phú hóa những lập luận và phức tạp hóa việc tiến hành các chứng minh.

Aristote, Descartes, J. Stuart Mill, trong số những người khác, đã lần lượt thử đề ra các quy tắc theo đó một phát ngôn có ý nghĩa sở thị có thể được sự ủng hộ của người nhận[160]. Nghiên cứu khoa học không quá coi trọng các phương pháp này. Như chúng ta đã nói, nó có thể dùng và đang dùng các ngôn ngữ mà các thuộc tính chứng minh của chúng có vẻ như là các thách thức đối với lý tính của các nhà cổ điển. Bachelard đã tổng kết điều đó, nhưng bản tổng kết ấy chưa đầy đủ.[161]

Nhưng việc dùng các ngôn ngữ này không phải bất kỳ, mà phụ thuộc vào điều kiện có thể gọi là điều kiện dụng học, đó là đề ra các quy tắc riêng và bắt người nhận phải chấp nhận chúng. Dựa theo điều kiện này, người ta xác định một hệ tiên đề bao gồm sự định nghĩa các biểu trưng sẽ được sử dụng trong ngôn ngữ được đề nghị ấy, rồi bao gồm hình thức mà những sự diễn đạt của ngôn ngữ này phải tuân thủ để được chấp nhận (những công thức được hình thức hóa) và sau cùng, bao gồm các thao tác được phép nơi những sự diễn đạt đó, và định nghĩa chính các tiên đề.[162]

Nhưng làm sao chúng ta có thể biết hệ tiên đề phải chứa đựng cái gì hay nó đang chứa đựng cái gì? Những điều kiện chúng ta vừa kể ra là mang tính hình thức, cần phải có một siêu ngôn ngữ (métalangue) để xác định liệu một ngôn ngữ nào đó có thỏa mãn các điều kiện hình thức này của một hệ tiên đề hay không. Siêu ngôn ngữ đó là ngôn ngữ của logic học.

Ở đây có điều cần nói rõ. Dù nhà khoa học bắt đầu bằng việc xác lập hệ tiên đề để sau đó rút ra từ nó các phát ngôn sẽ được chấp nhận trong nó, hay ngược lại, nhà khoa học bắt đầu từ việc khẳng định các sự kiện và đưa ra các phát ngôn về chúng, rồi sau đó mới phát hiện hệ tiền đề của ngôn ngữ mà ông ta dùng để lập các phát ngôn, thì đó không phải là sự lựa chọn logic, mà chỉ là một sự lựa chọn thường nghiệm. Tất nhiên sự lựa chọn này là rất quan trọng đối với nhà nghiên cứu cũng như nhà triết học, nhưng vấn đề về sự chứng thực giá trị hiệu lực (validation) đối với những phát ngôn đặt ra như nhau trong cả hai trường hợp.[163]

Một câu hỏi thích đáng hơn đối với sự hợp thức hóa là: nhà logic dùng các tiêu chí nào xác định những thuộc tính cần có của một hệ tiên đề? Có tồn tại một mô hình của một ngôn ngữ khoa học hay không? Nó có phải là mô hình duy nhất không? Nó có thể được kiểm chứng hay không? Cú pháp của một hệ thống hình thức[164] nói chung cần có những thuộc tính sau: sự bền vững (chẳng hạn, hệ thống thiếu bền vững về sự phủ định cho phép có trong bản thân mình một sự khẳng định cũng như sự đối lập của nó), sự hoàn chỉnh cú pháp (hệ thống mất tính bền vững của mình nếu có thêm một tiên đề nào đó vào nó), tính quyết định được (décidabilitté) (có một thủ tục hiệu lực cho phép quyết định một mệnh đề nào đó có thuộc về hệ thống hay không) và tính độc lập của tiên đề này với tiên đề khác. Trên thực tế, Godel đã xác lập được trong hệ thống số học sự tồn tại của loại mệnh đề không chứng minh được nhưng cũng không bác bỏ được ở bên trong hệ

thống, điều này dẫn tới kết luận là hệ số học không thỏa mãn điều kiện về sự hoàn chỉnh.[165]

Vì lẽ ta có thể khái quát hóa thuộc tính này, nên ta phải thừa nhận sự tồn tại của những hạn chế nội tại (immanent) bên trong các hệ ngôn ngữ hình thức hóa (formalismes)[166]. Các hạn chế này có nghĩa là đối với nhà logic học, siêu ngôn ngữ dùng để mô tả một ngôn ngữ nhân tạo (hệ tiên đề) là "ngôn ngữ tự nhiên" hay "ngôn ngữ thường ngày"; ngôn ngữ này mang tính phổ quát, bởi vì tất cả mọi ngôn ngữ khác đều có thể dịch sang nó; nhưng nó không bền vững đối với sự phủ định vì cho phép tạo ra các nghịch lý.[167]

Vì thế, vấn đề về sự hợp thức hóa của tri thức cần phải được đặt ra một cách khác. Khi người ta tuyên bố một phát ngôn có tính sở thị là đúng thì người ta đã giả định rằng hệ thống tiên đề mà trong đó phát ngôn có thể được xác định và có thể được chứng minh là đã có, rằng nó đã được các bên đối thoại biết đến và chấp nhận như là thỏa đáng về mặt hình thức một cách tối đa. Toán học của nhóm Bourbaki[168], chẳng hạn, chính đã được phát triển theo tinh thần này. Nhưng ta có thể thấy những điều tương tự cả trong các lĩnh vực khoa học khác: chúng có được vị thế là nhờ sự tồn tại của một ngôn ngữ mà bản thân các quy tắc hoạt động của nó không thể chứng minh được, nhưng chúng trở thành đối tượng của một sự đồng thuận giữa các chuyên gia. Các quy tắc này là những yêu cầu (demandes) [trong tiếng Pháp hàn lâm, chữ *"demande"* thường được dùng (ngay từ thời Descartes) để dịch chữ *"định đề" (postulatum)* trong ngôn ngữ hình thức của hình học Euclid. Aristotle định nghĩa *định đề* là cái gì "đi ngược lại với ý kiến của người học hay cái gì được chấp nhận và sử dụng như là đã được chứng minh dù đã không chứng minh" (Phân tích pháp II, 76b 32f. N.D)], ít nhất là một số trong chúng. Mà yêu cầu [định đề] là một biến thể

của chỉ thị. Luận chứng cần thiết cho việc chấp nhận một phát ngôn khoa học vậy là phải phụ thuộc vào việc chấp nhận "khởi thủy" (thực tế là thường xuyên đổi mới do nguyên tắc đệ quy) các quy tắc đề ra những phương tiện của sự luận chứng. Từ đây rút ra hai đặc điểm đáng chú ý của tri thức này: sự uyển chuyển của các phương tiện của nó, tức là sự đa dạng của các ngôn ngữ của nó; tính chất của nó như là trò chơi dụng học và tính có thể chấp nhận của các "nước đi" (đưa vào những mệnh đề mới) được dùng trong nó, hai đặc điểm này tùy thuộc vào sự thỏa thuận đã đạt được giữa các bên. Từ đây cũng nổi lên sự khác biệt giữa hai dạng "tiến bộ" trong tri thức: dạng đầu tương ứng với "nước đi" mới (một lập luận mới) trong khuôn khổ những quy tắc đã được xác lập, còn dạng sau tương ứng với sự phát minh ra các quy tắc mới, và do đó, với một sự thay đổi trò chơi.[169]

Phù hợp hiển nhiên với sự sắp đặt mới này là sự chuyển dịch quan trọng của ý tưởng về lý tính. Nguyên tắc của một siêu ngôn ngữ phổ quát được thay bằng nguyên tắc số nhiều các hệ thống hình thức và hệ thống tiên đề có khả năng chứng minh cho các phát ngôn sở thị. Các hệ thống này được mô tả trong một siêu ngôn ngữ phổ quát nhưng không bền vững. Cái vốn bị xem như là nghịch lý hay thậm chí là nghịch biện (paralogie) trong tri thức của thời kỳ khoa học cổ điển và hiện đại lại có thể có được một sức thuyết phục mới ở trong một của các hệ thống như vậy và được sự tán đồng của cộng đồng các chuyên gia[170]. Phương pháp của các trò chơi ngôn ngữ mà chúng ta xem xét ở đây đều - với tất cả sự khiêm tốn - cầu viện vào trào lưu tư tưởng này.

Phương diện quan trọng tiếp theo của sự nghiên cứu dẫn chúng ta vào một hướng hoàn toàn khác liên quan đến việc trình chứng cứ. Về nguyên tắc, chứng cứ là một phần của lập luận dùng để làm cho một phát ngôn mới

được chấp nhận giống như là lời chứng hay vật chứng trong tranh biện tư pháp[171]. Nhưng nó đặt ra một vấn đề đặc biệt: qua nó, vật quy chiếu (“thực tại”) được “triệu tập” và được “mời ra trước tòa” [ở đây tác giả chơi chữ bằng các thuật ngữ tư pháp: convoqué và cité. N.D] trong cuộc tranh luận giữa các nhà khoa học.

Chúng ta đã nói rằng vấn đề chứng minh tạo nên vấn đề trong chừng mực bản thân chứng cứ cũng cần phải được chứng minh. Có thể ít nhất là công khai các phương tiện của chứng cứ khiến cho các nhà khoa học khác có thể tin vào kết quả thông qua sự lặp lại quá trình dẫn tới chúng. Đồng thời, việc trình một chứng cứ có nghĩa là khẳng định một sự kiện. Nhưng khẳng định một sự kiện là gì? Là ghi nhận sự kiện bằng mắt, bằng tai, bằng các giác quan[172]? [Nhưng] Các giác quan dễ đánh lừa, chúng bị giới hạn trong không gian và trong khả năng phân biệt.

Ở đây các kỹ thuật vào cuộc. Chúng thoạt đầu là các việc lắp các bộ phận giả cho các cơ quan hay các hệ thống sinh học của con người với chức năng thu nhận dữ liệu hay phản ứng với hoàn cảnh[173]. Chúng tuân theo nguyên tắc tối ưu hóa những hiệu quả thực hiện (performances): tăng đầu ra (thông tin hay những biến đổi nhận được), giảm đầu vào (năng lượng tiêu hao) để đạt được hiệu quả ấy.[174] Đó là những trò chơi mà tính thích đáng của chúng không phải ở sự đúng thật (vrai), hay ở sự đúng đắn [luân lý] (juste), hay vẻ đẹp, v.v…, mà ở sự hiệu quả: một “nước đi” kỹ thuật là “hay” khi nó làm tốt hơn (fait mieux) và/hay tiêu hao ít hơn so với một “nước đi” khác.

Định nghĩa này về năng lực hay thẩm quyền (compétence) kỹ thuật không phải là cũ. Các phát minh đã được làm từ lâu một cách bên lề nhân các nghiên cứu ngẫu nhiên, quan tâm ở mức độ lớn (hay mức độ bằng

nhau) đến "nghệ thuật" *(technai)* hơn là khoa học: những người Hy Lạp cổ đại chẳng hạn không xác lập quan hệ vững chắc giữa tri thức và kỹ thuật[175]. Vào thế kỷ XVI và XVII công việc của các nhà các nhà thấu thị vẫn còn thuộc phạm vi của sự tò mò và sáng kiến nghệ thuật[176]. Nó vẫn tiếp tục như vậy đến cuối thế kỷ XVIII[177]. Thậm chí có thể nói đến thời chúng ta vẫn còn những hoạt động "man *rợ"* trong phát minh kỹ thuật, đôi khi có nét giống với sự hí hoáy tháo lắp sửa chữa, mà không cần sự luận chứng khoa học.[178]

Tuy nhiên, nhu cầu trình chứng cứ được cảm nhận ngày càng gay gắt hơn cùng với mức độ mà dụng học của tri thức khoa học thay chỗ cho tri thức truyền thống hay tri thức được khải thị [trong tín ngưỡng tôn giáo]. Ngay Descartes ở cuối tác phẩm *Discours* [Luận văn về phương pháp] đã yêu cầu các khoản vay cho phòng thí nghiệm. Như vậy vấn đề được đặt ra là: bộ máy tối ưu hóa các năng suất của cơ thể người để trình ra chứng cứ đòi hỏi khoản tiêu hao bổ sung. Vậy nên, sẽ không có chứng cứ, không có sự kiểm chứng các phát ngôn, và không có chân lý, nếu không có tiền. Các trò chơi ngôn ngữ khoa học trở thành trò chơi của nhà giàu, ở đó kẻ giàu nhất có nhiều cơ hội nhất để thành có lý. Một phương trình đẳng thức được lập giữa sự giàu có, hiệu quả và chân lý.

Đến cuối thế kỷ XVIII, vào thời kỳ của cách mạng công nghiệp lần thứ nhất, một điều ngược lại đã được phát hiện: không có kỹ thuật nếu thiếu sự giàu có, nhưng cũng không giàu có nếu thiếu kỹ thuật. Thiết bị kỹ thuật đòi hỏi sự đầu tư, vì nó tối ưu hóa hiệu quả cái áp dụng nó nên nó cũng tối ưu hóa giá trị thặng dư nảy sinh từ hiệu quả nâng cao này. Chỉ cần thực hiện giá trị thặng dư này, tức là bán sản phẩm thu được khi đã nâng cao hiệu quả là đủ. Và chúng ta có thể khép lại hệ thống bằng cách sau: một phần thu nhập của việc bán ấy được chuyển vào quỹ tiến hành nghiên cứu

dành cho việc cải thiện hiệu quả tiếp theo. Chính vào thời điểm đó khoa học trở thành một lực lượng sản xuất, tức là thành một yếu tố trong sự chu chuyển của tư bản.

Chính mong muốn làm giàu chứ không phải là tri thức đã áp đặt trước hết cho kỹ thuật mệnh lệnh làm tăng tính hiệu quả và sự thực hiện các thu nhập. Sự kết hợp "hữu cơ" của kỹ thuật với lợi nhuận đã đi trước sự thống nhất của nó với khoa học. Kỹ thuật có tầm quan trọng trong tri thức hiện đại chỉ thông qua sự trung gian của tinh thần về tính hiệu quả được tổng quát hóa. Ngay hiện nay, sự phụ thuộc của tiến bộ tri thức vào sự tăng trưởng các đầu tư kỹ thuật vẫn không phải là trực tiếp.[179]

Nhưng chủ nghĩa tư bản đã mang lại cách giải quyết của mình cho vấn đề khoa học về tài trợ cho nghiên cứu: trực tiếp, thông qua việc cấp tài chính cho các phòng nghiên cứu ở các xí nghiệp, nơi mệnh lệnh về tính hiệu quả và sự tái thương phẩm hóa chủ yếu định hướng cho các nghiên cứu "ứng dụng"; gián tiếp, thông qua việc thành lập các quỹ tư nhân, nhà nước hay hỗn hợp phân phối các khoản vay cho việc thực hiện các chương trình của các khoa đại học, các phòng thí nghiệm nghiên cứu, hay các nhóm nhà khoa học độc lập, không đợi công trình của họ có lợi nhuận tức thì, nhưng đề ra nguyên tắc rằng cần hỗ trợ tài chính "không công" (à fonds perdu) cho những nghiên cứu chiều sâu trong một thời gian nhất định để nâng cao cơ hội thu được sự đổi mới quyết định, do đó là có lãi[180]. Các nhà nước-dân tộc, đặc biệt trong thời kỳ keynésien [theo thuyết của J. M. Keynes] của chúng, tuân theo cùng một nguyên tắc: nghiên cứu ứng dụng, nghiên cứu cơ bản. Chúng hợp tác với các xí nghiệp thông qua các đại lý đủ loại[181]. Các chuẩn mực tổ chức lao động ngự trị tại các xí nghiệp thâm nhập vào phòng thí nghiệm của các nghiên cứu ứng dụng: sự phân cấp, sự quyết định theo công việc, sự lập thành các nhóm, sự đánh giá năng suất

của cá nhân và tập thể, sự soạn thảo các chương trình bán hàng, sự tìm kiếm khách hàng, v.v...[182] Các trung tâm nghiên cứu "thuần túy" ít bị đau khổ hơn, nhưng cũng ít được nhận các khoản vay hơn.

Việc trình chứng cứ về nguyên tắc chỉ là một phần của sự lập luận, mà lập luận chính là để thu được sự tán đồng của người nhận thông báo khoa học, và diễn ra dưới sự kiểm soát của một trò chơi ngôn ngữ khác, nơi mục đích không phải là chân lý mà là sự hiệu quả, tức là tương quan tốt nhất giữa đầu vào/đầu ra. Nhà nước và/hay xí nghiệp từ bỏ kiểu truyện kể hợp thức hóa mang tính lý tưởng hay nhân văn để biện minh cho sự "đặt cược" (enjeu) mới: trong diễn ngôn của những người cho vay vốn hiện nay chỉ có một sự đặt cược đáng tin cậy, đó là quyền lực (puissance). Người ta mua các nhà khoa học, nhà kỹ thuật và máy móc không phải để nhận thức chân lý, mà để gia tăng quyền lực.

Vấn đề là diễn ngôn của quyền lực nằm ở đâu và nó có thể tạo nên được sự hợp thức hóa không. Thoạt nhìn dường như điều này bị cản trở bởi sự phân biệt truyền thống giữa sức mạnh (force) và luật pháp, giữa sức mạnh và sự thông thái, tức là giữa cái mạnh, cái công bằng và cái đúng thật. Chính về sự vô ước [sự không thể so sánh] này chúng tôi đã nói đến ở trên, bằng các thuật ngữ của lý thuyết trò chơi ngôn ngữ, khi phân biệt trò chơi sở thị, nơi sự thích đáng thuộc về đúng/sai; trò chơi chỉ thị, xuất phát từ công bằng/bất công; trò chơi kỹ thuật với các tiêu chí hiệu quả/không hiệu quả. "Sức mạnh" dường như chỉ phụ thuộc vào trò chơi sau cùng, trò chơi kỹ thuật. Chúng tôi loại trừ những trường hợp khi nó vận hành bằng phương tiện của sự khủng bố. Trường hợp như thế nằm ngoài trò chơi ngôn ngữ, bởi vì hiệu quả của sức mạnh hoàn toàn là sự đe dọa hủy diệt đối tác, chứ không phải bằng "nước đi" tốt hơn so với "nước đi" của đối tác. Bất luận thế nào, hễ khi kết quả, tức là sự thu được hiệu quả mong muốn,

đạt được bằng cách: “Nói đi hay làm đi, nếu không thì sẽ bị câm mồm vĩnh viễn” là ta đã rơi vào lĩnh vực khủng bố, là ta đã phá hủy mối liên kết xã hội.

Nhưng cũng đúng rằng khi tính hiệu quả nâng cao khả năng chứng minh thì cũng nâng cao khả năng trở thành có lý: tiêu chí kỹ thuật được đưa vào rộng rãi trong tri thức khoa học đã tác động đến tiêu chí chân lý. Cũng có thể nói như vậy về quan hệ giữa công bằng và hiệu quả: những cơ hội để một mệnh lệnh được coi là công bằng tăng lên cùng với mức nó được thực hiện và việc được thực hiện tăng lên cùng với sự hiệu quả của người ra lệnh. Chính vì vậy mà Luhmann cho rằng ông đã nhận thấy trong các xã hội hậu công nghiệp sự thay thế tính quy phạm của luật pháp bằng tính hiệu quả của các phương thức[183]. “Sự kiểm tra hoàn cảnh”, tức là sự cải thiện kết quả nhằm chống lại các bên tạo nên hoàn cảnh đó (dù là “tự nhiên” hay con người) có thể được coi như sự hợp thức hóa[184]. Đó ắt là một sự hợp thức bằng thông qua sự kiện [thực tế].

Chân trời của phương thức này là như sau: sau khi “thực tại” cung cấp các chứng cứ cho lập luận khoa học và các kết quả cho những mệnh lệnh và những hứa hẹn mang tính pháp lý, đạo đức và chính trị, người ta sẽ trở thành chủ nhân của cả cái này lẫn cái kia khi đã thành chủ nhân của “thực tại”, và chính các kỹ thuật cho phép làm điều này. Khi tăng cường các kỹ thuật, người ta cũng “tăng cường” thực tại, do đó tăng cường các cơ hội trở nên công bằng và có lý. Và ngược lại, các kỹ thuật càng được tăng cường mạnh thêm khi người ta làm chủ được tri thức và quyền ra quyết định.

Như vậy sự hợp thức hóa có được vóc dáng [prend forme] thông qua quyền lực (puissance). Cái này không chỉ là hiệu quả tốt, mà còn là sự kiểm chứng tốt và phán quyết tốt. Nó hợp thức hóa khoa học và pháp luật thông

qua tính hiệu quả của chúng, còn hợp thức hóa cái sau thông qua hai cái trước. Nó tự hợp thức hóa chính mình, giống như một vòng h`ồi tiếp (système réglé) đã làm để tối ưu hóa các hiệu quả thực hiện của nó[185]. Nhưng chính xác đó là sự kiểm tra cái toàn cảnh mà việc tin học hóa một cách phổ biến phải mang lại. Tính hiệu quả của một phát ngôn, dù là sở thị hay chỉ thị - tăng lên tỷ lệ thuận với những thông tin mà người ta có v`ề vật quy chiếu của mình. Như vậy, ngày nay sự gia tăng quy`ền lực và sự tự hợp thức hóa của nó diễn ra thông qua sự sản xuất, lưu giữ, truy cập và xử lý thông tin.

Mối quan hệ giữa khoa học và kỹ thuật đã đảo ngược. Tính chất phức tạp của sự luận chứng dường như đặc biệt đáng quan tâm bởi vì nó buộc phải tinh vi hóa các phương tiện chứng minh, và tính hiệu quả được hưởng lợi từ đó. Việc nhà nước, xí nghiệp và các hãng hỗn hợp phân bổ ti`ền cho nghiên cứu là phụ thuộc vào logic này của sự gia tăng quy`ền lực. Các bộ phận nghiên cứu mà không có đóng góp, dù là gián tiếp, cho sự tối ưu hóa các kết quả của hệ thống, thì sẽ bị bỏ rơi thông qua sự rút vốn và bị bỏ mặc cho suy tàn. Tiêu chí tính hiệu quả được chính quy`ền công khai đưa ra để biện hộ cho sự cự tuyệt tư cách hoạt động của một trung tâm nghiên cứu này hay khác.[186]

12 GIÁO DỤC VÀ SỰ HỢP THỨC CỦA NÓ THÔNG QUA TÍNH HIỆU QUẢ THỰC HIỆN (PERFORMATIVITÉ)

Về phương diện khác của tri thức, phương diện truyền đạt, tức là giảng dạy, thì có vẻ như dễ mô tả cách thức mà sự trội lên của tiêu chí tính hiệu quả tác động lên nó.

Khi hình dung về các tri thức đã xác lập được thừa nhận thì vấn đề truyền đạt chúng bắt đầu phân thành một loạt câu hỏi về mặt dụng học: ai truyền? truyền cái gì? truyền cho ai? truyền bằng cách nào? truyền dưới dạng nào? truyền với hiệu quả nào?[187]. Một chính sách đại học được hình thành từ tổng thể mạch lạc các câu trả lời cho các câu hỏi đó.

Khi tiêu chí của sự thích đáng là tính hiệu quả của hệ thống xã hội đã được giả định, tức là khi chấp nhận quan điểm của lý thuyết hệ thống thì người ta biến nền giáo dục bậc cao (enseignement supérieur) thành một phân hệ của hệ thống xã hội và áp dụng cùng một tiêu chí tính hiệu quả cho việc giải quyết từng cái một trong những vấn đề này.

Kết quả mong muốn nhận được là sự đóng góp tối ưu của giáo dục bậc cao vào hiệu quả tốt nhất của hệ thống xã hội. Điều đó có nghĩa: cần phải tạo ra những thẩm quyền cần thiết đối với hệ thống này. Có hai dạng thẩm quyền. Dạng thứ nhất chủ yếu để đối phó với sự cạnh tranh toàn cầu. Chúng thay đổi tùy thuộc vào các "chuyên môn" tương ứng mà các nhà nước dân tộc hay các thiết chế giáo dục lớn có thể "bán" ra thị trường thế giới. Nếu giả thiết chung của chúng ta là đúng thì nhu cầu về các chuyên gia, các cán bộ bậc cao và bậc trung của các lĩnh vực mũi nhọn được nói đến ở đầu công trình này và là sự đặt cược của những năm sắp tới, sẽ tăng lên. Tất cả các bộ môn có liên quan đến "điều khiển từ xa" (tin học, điều khiển học, ngôn ngữ học, toán học, logic học…) phải được coi là ưu tiên

của giáo dục. Và còn lớn hơn việc tăng cường các chuyên gia như vậy là phải đẩy nhanh sự tiến bộ của nghiên cứu trong các lĩnh vực tri thức khác như chúng ta đã thấy qua y học và sinh học.

Mặt khác, nhưng cũng vẫn trong khuôn khổ giả thiết chung, giáo dục bậc cao cần phải tiếp tục cung cấp cho hệ thống xã hội những thẩm quyền tương ứng với các đòi hỏi riêng của nó để duy trì sự thống nhất bên trong của nó. Trước đây nhiệm vụ này bao gồm sự tạo lập và truyền bá một mô hình chung về đời sống được hợp thức hóa bởi đại tự sự về sự giải phóng. Trong bối cảnh giải hợp thức hóa, các đại học và các thiết chế giáo dục bậc cao từ nay bị phụ thuộc vào yêu cầu tạo ra thẩm quyền, chứ không phải tạo ra lý tưởng: bao nhiêu bác sĩ, bao nhiêu giáo viên bộ môn này hay khác, bao nhiêu kỹ sư, bao nhiêu nhà quản lý. Việc truyền đạt tri thức không còn tỏ ra có nhiệm vụ tạo nên một tầng lớp ưu tú có khả năng dẫn đạo đất nước hướng đến sự giải phóng, mà là cung cấp cho hệ thống những "người chơi" có khả năng đảm nhiệm được vai trò trên các cương vị thực tế mà các thiết chế cần đến.[188]

Nếu các mục đích của giáo dục bậc cao mang tính chức năng thì điều gì xảy ra với người nhận nó? Người sinh viên đã thay đổi và còn cần phải thay đổi. Đó không còn là người trẻ tuổi xuất thân từ giới "ưu tú tự do"[189] và bị lôi cuốn trực tiếp hay gián tiếp vào việc giải quyết nhiệm vụ lớn lao của sự tiến bộ xã hội được hiểu như là sự giải phóng. Theo nghĩa này, trường đại học "dân chủ", nơi không tuyển lựa đầu vào, không quá đắt đối với sinh viên cũng như đối với xã hội, nếu tính phí tổn của sinh viên theo đầu người, nhưng việc chấp nhận sự ghi danh hầu như không hạn chế về số lượng[190] - theo mô hình của chủ nghĩa nhân văn-giải phóng - hiện nay tỏ ra kém hiệu quả[191]. Thực tế, nền giáo dục bậc cao đã bị biến đổi mạnh do chịu tác động đồng thời của các biện pháp hành chính và của nhu cầu xã

hội vốn khó có thể kiểm soát xuất phát từ những người tiêu dùng mới, và sự biến đổi ấy có xu hướng phân chia các chức năng của mình thành hai loại dịch vụ lớn.

Xét về chức năng đào tạo chuyên nghiệp, giáo dục bậc cao vẫn còn nhắm đến các thanh niên xuất thân từ giới ưu tú tự do để trao cho họ thẩm quyền mà chuyên môn này cần đến; thêm vào đó, bằng con đường này hay khác (thông qua các Viện công nghệ chẳng hạn), nhưng vẫn theo cùng một mô hình giảng dạy, là những người nhận tri thức mới, gắn với những kỹ thuật mới hay những công nghệ mới, những người này cũng vẫn còn trẻ và chưa "hành nghề".

Ngoài hai loại sinh viên này, tức những người tái tạo lại lớp "trí thức chuyên môn" và lớp "trí thức kỹ thuật"[192], những thanh niên khác trong trường đại học phần lớn là người thất nghiệp không ghi nhận được trong các thống kê yêu cầu việc làm. Họ quả thực đông quá khả năng có được việc làm theo đúng chuyên ngành đào tạo (các ngành ngữ văn và khoa học nhân văn). Thực tế là bất chấp tuổi tác, họ tạo thành một phạm trù mới những người thu nhận tri thức.

Như vậy, cùng với chức năng chuyên môn hóa, trường đại học bắt đầu hay cần phải bắt đầu đóng vai trò mới trên bình diện tăng cường tính hiệu quả của hệ thống, đó là vai trò của sự đào tạo lại hay giáo dục thường xuyên[193]. Ngoài các đại học, các phân khoa hay các trường dạy nghề chuyên nghiệp, tri thức không và sẽ không được chuyển giao trọn gói một lần cho các thanh niên trước khi họ bắt đầu bước vào cuộc đời hoạt động; nó đang và sẽ được truyền theo cách "có thể chọn từng món" ("à la carte") cho những người lớn đã bắt đầu hoạt động lao động hay sửa soạn bắt đầu nó để nâng cao thẩm quyền và sự thăng tiến của họ, nhưng cũng để chiếm lĩnh các thông tin, các ngôn ngữ và các trò chơi ngôn ngữ cho phép họ mở

rộng chân trời cuộc sống nghề nghiệp của họ và thể hiện kinh nghiệm kỹ thuật và đạo đức của họ.[194]

Diễn trình mới của việc truyền tri thức này diễn ra không phải không có những xung đột. Vì, nếu việc khuyến khích thăng tiến nghề nghiệp là nằm trong lợi ích của hệ thống và, do đó, của "những người ra quyết định", bởi sự thăng tiến ấy, nhìn chung, chỉ có thể cải thiện những hiệu quả của cái toàn bộ, thì việc thử nghiệm các [hình thức] diễn ngôn khác, các định chế và giá trị [khác] - kéo theo những "sự rối loạn" không thể tránh khỏi trong "lý lịch đào tạo" (Curriculum), trong việc kiểm tra kiến thức và trong ngành sư phạm, đó là chưa nói đến các phản ứng ngược về xã hội-chính trị - lại tỏ ra ít hiệu quả, và, nhân danh sự nghiêm chỉnh của hệ thống, nó không được dành cho sự tín nhiệm nào cả. Tuy nhiên, điều vừa trình bày là một lối thoát ra khỏi chủ nghĩa chức năng mà ta không được bỏ qua, so với lối thoát mà bản thân chủ nghĩa chức năng này đã vạch ra[195]. Nhưng ta có thể dự đoán rằng trách nhiệm về việc này sẽ được đặt lên các mạng lưới ngoài đại học.[196]

Bất luận thế nào, nguyên tắc về tính hiệu quả, ngay cả khi nó không phải bao giờ cũng cho phép xác định rõ ràng chính sách cần tuân theo, vẫn dẫn tới hậu quả tổng thể là sự phụ thuộc của các thiết chế giáo dục bậc cao vào các "quyền lực" (pouvoirs). Kể từ khi tri thức thôi là mục đích tự thân, là sự thực hiện tư tưởng hay sự giải phóng con người, việc lưu truyền nó đã tuột khỏi trách nhiệm chuyên nhất của các nhà khoa học và sinh viên. Ý tưởng về "sự ngay thật của đại học" đã thuộc về ngày hôm qua. Những sự "tự trị" được thừa nhận cho các đại học sau cuộc khủng hoảng cuối thập niên 60 chỉ còn ít trọng lượng, bởi vì các hội đồng sư phạm thực tế không có chút quyền hành quyết định việc trường của họ sẽ được nhận bao nhiêu

ngân sách[197]; họ chỉ được phép phân phối số tiền được cấp cho họ, mà cũng làm được việc này sau khi kết thúc thủ tục.[198]

Bây giờ chúng ta sẽ xem xét người ta truyền đạt cái gì trong hệ thống giáo dục bậc cao. Về mặt chuyên môn hóa, vẫn theo cách nhìn chức năng hẹp, cái chính được truyền đạt là cái được tạo nên bởi một khối tri thức hữu cơ. Áp dụng các kỹ thuật mới cho khối đó sẽ có thể tác động mạnh đến nền tảng truyền thông. Có vẻ không nhất thiết là nền tảng này phải là một "cua" do một giáo sư thuyết giảng thao thao trước các sinh viên câm lặng, còn thời gian hỏi đáp sẽ được chuyển sang các buổi "travaux" ["bài tập"] do trợ giáo điều hành [tác giả muốn nói đến cách dạy thông thường ở Đại học Pháp: để nhận được một "tín chỉ" (unité de valeur), sinh viên phải dự một giáo trình (cour magistral) của giáo sư thực thụ và các "bài tập" (travaux dirigés) của trợ giáo. N.D]. Tuy nhiên trong chừng mực tri thức có thể được truyền đạt bằng ngôn ngữ tin học, và nhà giáo truyền thống có thể so sánh với một bộ nhớ, tlừ ngành dạy học có thể được chuyển giao cho máy móc nối kết các bộ nhớ cổ điển (thư viện, v.v…) và các ngân hàng dữ liệu với các thiết bị đầu cuối (Terminaux) thông minh đưa cho sinh viên sử dụng.

Ngành sư phạm không nhất thiết phải đau khổ vì điều này, bởi dẫu sao vẫn phải dạy cho các sinh viên một cái gì đấy: không phải là nội dung, mà việc sử dụng các trạm cuối, tức là một mặt sử dụng các ngôn ngữ mới, mặt khác điều khiển tinh tế hơn trò chơi ngôn ngữ đó như là sự tra vấn: hướng câu hỏi đến đâu, tức là bộ nhớ nào phù hợp với cái muốn biết, làm cách nào xác lập nó để tránh những nhầm lẫn, v.v…[199] Trong viễn cảnh này, sự chuẩn bị căn bản về tin học, nhất là về điều khiển học, nhất thiết phải trở thành một bộ phận của dự bị đại học, giống như có khả năng nói trôi chảy một ngoại ngữ vậy.[200]

Chỉ trong bối cảnh những đại tự sự về sự hợp thức hóa, (cuộc sống của Tinh thần và/hay về sự giải phóng loài người) thì sự thay thế một phần việc dạy học bằng máy móc có thể bị xem là khuyết điểm và thậm chí không được chấp nhận. Nhưng có lẽ các đại tự sự này không còn tạo nên động lực chính cho mối quan tâm đến tri thức nữa. Nếu động lực chính đó là quyền lực thì phương diện này của ngành sư phạm cổ điển trở nên không phù hợp. Công khai hay ẩn ngầm, câu hỏi đặt ra cho người sinh viên hướng đến nghề nghiệp chuyên môn, cho nhà nước và các thiết chế giáo dục bậc cao không phải là câu hỏi: cái đó đúng [với chân lý] hay không? mà là: cái đó phục vụ cho cái gì? Trong bối cảnh tri thức ngày càng thương mại hóa thì câu hỏi sau rất thường nghĩa là: cái đó có thể bán được không? Còn trong bối cảnh nâng cao tính hiệu lực thì là: cái đó có hiệu quả không? Nhưng việc sử dụng thẩm quyền hiệu quả rõ ràng là phải "bán được" trong những điều kiện như đã nói ở trên, và nó có hiệu quả theo định nghĩa. Còn cái thôi tồn tại, chính là thẩm quyền được định nghĩa theo những tiêu chí khác như đúng/sai, công bằng/bất công, v.v..., và hiển nhiên là hiệu quả kém nói chung.

Viễn cảnh một thị trường to lớn của các thẩm quyền thao tác đã được mở ra. Những người giữ loại tri thức này đang và sẽ là đối tượng của những sự mời chào và thậm chí là vật đặt cược của chính sách chiêu dụ[201]. Theo quan điểm này, đó không phải là sự kết thúc của nhận thức, mà ngược lại. Bộ Bách khoa thư của ngày mai là các ngân hàng dữ liệu. Chúng nâng cao khả năng của mỗi người sử dụng. Chúng là "giới tự nhiên" đối với con người hậu hiện đại.[202]

Tuy nhiên phải thấy rằng ngành sư phạm không phải chỉ gồm mỗi việc là truyền đạt thông tin và rằng thẩm quyền, ngay cả có hiệu quả đi nữa, cũng không phải chỉ bó hẹp ở việc sở hữu bộ nhớ tốt đối với các dữ liệu

hay có khả năng truy cập tốt đến các thiết bị ghi nhớ. Thật tầm thường khi nhấn mạnh tầm quan trọng của việc cập nhật hóa các dữ liệu thích hợp để giải quyết các vấn đề "ở đây và lúc này" và sắp xếp chúng thành một chiến lược hiệu quả.

Trong trò chơi với thông tin không đầy đủ, ưu thế thuộc về người biết hoặc có thể nhận được thông tin bổ sung. Trường hợp một sinh viên đang trong quá trình học, theo định nghĩa, là như vậy. Nhưng trong các trò chơi với thông tin đầy đủ,[203] thì hiệu quả tốt nhất - theo giả thiết - không thể ở trong việc thu nhận thông tin bổ sung. Hiệu quả được mang lại từ cách sắp xếp các dữ liệu một cách mới mẻ, thể hiện cả trong một "nước đi" (un coup). Cách sắp xếp mới đó phần lớn thường có được khi kết nối những chuỗi dữ liệu mà cho đến khi đấy vẫn được coi là độc lập[204]. Có thể gọi khả năng kết hợp các dữ liệu trước đó còn độc lập với nhau như vậy là *sự tưởng tượng* (imagination). Tốc độ là một trong các thuộc tính của nó.[205]

Bây giờ, ta được phép hình dung rằng thế giới của tri thức hậu hiện đại như là thế giới được điều khiển bởi trò chơi với thông tin đầy đủ theo nghĩa ở đây, các dữ liệu, về nguyên tắc, được truy cập cho mọi chuyên gia: không còn có bí mật khoa học nữa. Với thẩm quyền như nhau, việc tăng cường tính hiệu quả - trong sự sản xuất tri thức, chứ không còn phải trong sự chiếm hữu nó -, rốt cuộc tùy thuộc vào sự "tưởng tượng" này, cái cho phép hoặc thực hiện một "nước đi" mới hoặc thay đổi các quy tắc của trò chơi.

Nếu giáo dục cần phải bảo đảm không chỉ sự tái sản xuất các thẩm quyền, mà cả sự tiến bộ của chúng, thì tương ứng cần phải làm sao cho việc truyền tri thức không bị giới hạn ở việc truyền thông tin mà còn bao hàm việc dạy tất cả các phương pháp có thể thúc đẩy khả năng kết hợp các "trường" mà cách tổ chức tri thức truyền thống cứ ghen ghét tách biệt ra.

Khẩu hiệu về tính *liên ngành* (interdisciplinarité) phổ biến đặc biệt sau cuộc khủng hoảng năm 68 nhưng đã được nói đến từ trước đó có vẻ như đi theo hướng này. Người ta nói rằng nó va chạm với tính chất phong kiến của ngành đại học. Nhưng nó còn va chạm với rất nhiều cái khác nữa.

Trong mô hình đại học của Humboldt, mỗi khoa học chiếm vị trí của mình trong một hệ thống được sự tư biện tấn phong. Sự lấn lướt của một khoa học này sang trường của một khoa học khác chỉ có thể gây nên sự rối loạn, gây nên "tiếng ồn" trong hệ thống. Sự hợp tác chỉ có thể diễn ra ở cấp độ tư biện, trong đầu óc các triết gia.

Ngược lại, ý tưởng về tính liên ngành là thuộc riêng về thời đại giải hợp thức hóa và chủ nghĩa kinh nghiệm vội vã của nó. Quan hệ đối với tri thức không phải là quan hệ của sự thực hiện đời sống của tinh thần hay của sự giải phóng loài người; đó là quan hệ giữa những người sử dụng một bộ máy khái niệm và một bộ máy công cụ vật chất phức tạp với những người tận dụng những thành tích của họ. Họ không cần đến cả siêu ngôn ngữ và siêu tự sự để xác định mục đích cuối cùng và việc sử dụng đúng đắn mục đích ấy. Mà họ dùng *brain storming* (động não) để tăng cường hiệu quả của họ.

Việc đánh giá cao "công việc theo nhóm" (Teamwork) nói lên ưu thế này của tiêu chí tính hiệu quả trong tri thức. Bởi vì đối với cái có thể nói là đúng hay công bằng thì số lượng không có nghĩa gì cả; nó chỉ có thể đóng vai trò nào đó nếu sự công bằng và chân lý được nghĩ theo nghĩa có thể dễ thành công hơn mà thôi. Thực vậy, các kết quả nói chung sẽ được cải thiện khi làm việc nhóm, theo những điều kiện mà các khoa học xã hội đã nêu lên từ lâu[206]. Nhưng nói cho đúng, chúng chủ yếu đạt được thành công về hiệu quả chỉ trong phạm vi của một mô hình đã có, tức là để thực hiện một nhiệm vụ; sự cải thiện kết quả dường như ít rõ ràng hơn khi nói về việc

"tưởng tượng" ra một mô hình mới, tức là đưa ra "quan niệm" mới. Có nhiều thí dụ cho điều này[207]. Nhưng vẫn khó tách biệt được cái gì thuộc về tổ chức nhóm và cái gì do tài năng đặc biệt của các cộng sự.

Có thể thấy là định hướng này liên quan đến việc sản xuất tri thức (nghiên cứu) nhiều hơn là đến việc truyền đạt nó. Sẽ là trừu tượng, và có thể là có hại, khi tách rời hoàn toàn hai phương diện này ngay cả trong khuôn khổ tính chức năng và tính chuyên nghiệp. Tuy nhiên giải pháp mà trên thực tế các thiết chế tri thức trên toàn thế giới đều hướng tới lại nằm ở chỗ tách rời hai phương diện này của ngành sư phạm, đó là sự tái sản xuất "đơn giản" và sự tái sản xuất "mở rộng", bằng cách phân biệt các thực thể có bản chất khác nhau: các trường, các cấp độ hay các cấp học trong các trường, sự gộp nhóm các trường, các bộ môn, khi số này thì được giao việc tuyển lựa và tái sản xuất thẩm quyền chuyên môn, còn số khác thì khởi động và "tăng tốc tối đa" khả năng về "tưởng tượng". Các kênh truyền dùng cho loại đầu có thể là đơn giản và phổ biến, còn loại sau tồn tại trong các nhóm nhỏ làm việc theo chế độ của chủ nghĩa bình quân quý tộc[208]. Các nhóm này có hay không chính thức thuộc về các đại học, điều đó không quan trọng mấy.

Nhưng có thể chắc chắn một điều, đó là trong hai trường hợp này sự giải hợp thức hóa và sự nhấn mạnh đến tính hiệu quả đã gióng tiếng chuông báo tử kỷ nguyên của "Giáo Sư" [viết hoa trong nguyên bản]: người giáo sư không có thẩm quyền gì hơn mạng lưới bộ nhớ trong việc truyền tri thức đã có hay nhóm liên ngành trong việc tưởng tượng ra những "nước đi" mới hay các trò chơi mới.

13 KHOA HỌC HẬU HIỆN ĐẠI NHƯ SỰ TÌM KIẾM NHỮNG CÁI BẤT ỔN ĐỊNH

Chúng ta đã chỉ ra ở trên rằng dụng học của nghiên cứu khoa học, đặc biệt ở phương diện tìm kiếm những lập luận mới, đưa lên hàng đầu sự phát minh ra các "nước đi" mới và thậm chí các quy tắc mới của các trò chơi ngôn ngữ. Bây giờ điều quan trọng là nhấn mạnh phương diện này, cái có tính quyết định trong tình trạng hiện nay của tri thức khoa học. Về cái sau có thể nói theo cách nhại rằng nó đi tìm kiếm "con đường thoát khủng hoảng", cuộc khủng hoảng đó là của quyết định luận. Quyết định luận là giả thuyết mà sự hợp thức hóa bằng hiệu quả dựa vào: vì nó được định nghĩa bằng quan hệ đầu vào/đầu ra, nên ta cần giả định rằng nếu hệ thống - mà đầu vào được đưa vào - ở trong trạng thái ổn định thì nó sẽ phục tùng "quỹ đạo" đều đặn, và người ta có thể xác định được chức năng liên tục cũng như phái sinh của quỹ đạo, và chức năng này cho phép dự đoán chính xác đầu ra.

"Triết học" thực chứng về hiệu quả là như thế. Khi đưa ra ở đây mấy trường hợp đáng kể đối lập lại nó, chúng tôi muốn làm cho cuộc tranh luận sau cùng về sự hợp thức hóa trở nên dễ dàng hơn. Đây nói chung là thông qua một số bằng chứng để chứng tỏ rằng dụng học của tri thức khoa học hậu hiện đại ít có điểm chung với sự tìm kiếm tính hiệu quả.

Sự bành trướng của khoa học không phải được tạo ra nhờ chủ nghĩa thực chứng về hiệu quả. Ngược lại: làm việc với chứng cứ nghĩa là tìm kiếm và "phát minh" phản thí dụ, tức là cái gì đó không thể hiểu được; làm việc với lập luận nghĩa là đi tìm "nghịch lý" và hợp thức hóa nó nhờ các quy tắc mới của trò chơi suy luận. Trong cả hai trường hợp, hiệu quả không phải được tìm kiếm vì mục đích tự thân, mà nó đến để bổ sung, đôi lúc là muộn về sau, khi những kẻ chi tiền rốt cuộc bắt đầu quan tâm đến sự

việc[209]. Nhưng cái không thể không trở đi trở lại với lý thuyết mới, giả thiết mới, phát ngôn mới, quan sát mới, đó là vấn đề sự hợp thức. Bởi vì chính khoa học tự đặt nó ra cho mình chứ không phải triết học đặt ra cho khoa học.

Điều lỗi thời không phải là tự hỏi cái gì là đúng hay cái gì là công bằng, mà là việc hình dung khoa học như là mang tính thực chứng và bị kết án là phải cột chặt với sự nhận thức không đuợc hợp thức hóa, với cái biết một nửa như các nhà duy tâm Đức đã thấy nó như vậy. Câu hỏi: *luận cứ của anh đáng giá gì? Chứng cứ của anh đáng giá gì?* làm thành một bộ phận của dụng học của tri thức khoa học tới mức bảo đảm cho việc biến người nhận luận chứng hay chứng cứ đương nói đến thành người phát luận chứng mới hay chứng cứ mới, và do vậy, là sự đổi mới đồng thời cả các diễn ngôn và các thế hệ khoa học. Khoa học tự phát triển và không ai có thể phủ nhận việc nó phát triển khi nó triển khai câu hỏi này. Và bản thân câu hỏi này khi phát triển sẽ dẫn đến câu hỏi, hay đúng hơn là siêu câu hỏi, hay câu hỏi về sự hợp thức: *cái "đáng giá gì" của anh đáng giá gì?*[210]

Như đã nói, đặc điểm nổi bật của tri thức khoa hoc hậu hiện đại là tính nội tại đối với chính nó, nhưng lại hiển lộ, của diễn ngôn về các quy tắc làm cho nó có hiệu lực[211]. Cái vào cuối thế kỷ XIX có thể bị xem là sự mất tính hợp thức và sự suy tàn vào trong "chủ nghĩa thực dụng" triết học hay chủ nghĩa thực chứng logic chỉ là giai đoạn nhất thời và tri thức đã hồi phục bằng việc đưa các diễn ngôn về tính giá trị hiệu lực của các phát ngôn được coi là quy luật vào diễn ngôn khoa học. Việc bao hàm đó không phải là tiến trình đơn giản; như ta đã thấy, nó gây ra những "nghịch lý" được coi là nghiêm trọng hết mức, và dẫn tới những "giới hạn" trong quy mô của tri thức mà thực tế là tương đương với những sự thay đổi bản chất của nó.

Nghiên cứu siêu toán học dẫn tới định lý Godel là một hệ hình thực thụ của sự thay đổi bản chất này[212]. Nhưng sự biến đổi của môn động lực học cũng không kém phần tiêu biểu của tinh thần khoa học mới và nó đặc biệt khiến chúng ta quan tâm bởi vì nó bắt phải hiệu chỉnh một khái niệm mà chúng ta thấy là đã được đưa vào rộng rãi trong diễn ngôn về tính hiệu quả, nhất là trong lĩnh vực lý thuyết xã hội: khái niệm hệ thống.

Tư tưởng về tính hiệu quả ngầm ẩn tư tưởng về một hệ thống rất ổn định, bởi vì nó dựa trên nguyên tắc về một mối quan hệ, đó là quan hệ luôn có thể tính toán được, về nguyên tắc giữa nhiệt và công, giữa nguồn nóng và nguồn lạnh, giữa đầu vào và đầu ra. Tư tưởng này phát xuất từ nhiệt động học. Nó được kết hợp với khái niệm về sự tiến triển hiệu quả có thể dự kiến được của hệ thống với điều kiện biết hết các biến số của nó. Điều kiện này được diễn đạt rõ ràng với tư cách là giới hạn qua câu chuyện "con quỷ" của Laplace[213]: khi nắm được tất cả các biến số quy định trạng thái của vũ trụ ở thời điểm *t* thì có thể đoán được trạng thái của nó ở thời điểm $t' > t$. Cách hình dung này được hỗ trợ bởi nguyên tắc là các hệ thống vật lý, kể cả hệ thống của các hệ thống là vũ trụ, phụ thuộc vào các quy luật mà do sự phát triển của chúng có thể vẽ ra quỹ đạo dự kiến và sinh ra những chức năng "bình thường" liên tục (ngành tương lai học…).

Với cơ học lượng tử và vật lý nguyên tử, sự mở rộng nguyên tắc này bị hạn chế. Và người ta làm điều đó bằng hai cách mà việc áp dụng lần lượt chúng đưa lại hiệu quả khác nhau. Trước hết là xác định trạng thái ban đầu của hệ thống, tức là của tất cả những biến số độc lập, nếu chúng ta muốn sự xác định đó có hiệu lực thì buộc phải tiêu hao năng lượng ít nhất cũng bằng số tiêu hao của hệ thống cần xác định. Phiên bản bình dân của việc không thể thực hiện được trên thực tế phép đo đầy đủ trạng thái của hệ thống được đưa ra qua nhận xét của Borgès: một ông vua muốn lập một

tấm bản đồ tuyệt đối chính xác về vương quốc. Kết quả là đất nước suy tàn: toàn bộ dân chúng dồn hết năng lượng của mình vào việc vẽ bản đồ.[214]

Với luận chứng của Brillouin,[215] tư tưởng (hay hệ tư tưởng) về sự kiểm soát tuyệt đối hệ thống, một sự kiểm tra cho phép cải thiện kết quả của nó, đã bộc lộ sự thiếu cơ sở đối với điều ngược lại: nó hạ thấp hiệu quả mà nó tuyên bố nâng cao. Sự thiếu cơ sở này đặc biệt giải thích sự yếu kém của các bộ máy quan liêu nhà nước và xã hội-kinh tế: chúng bóp nghẹt các hệ thống và các phân hệ do chúng kiểm soát và đồng thời tự bóp nghẹt bản thân mình (*feedback* tiêu cực). Điều đáng quan tâm của cách giải thích như thế là ở chỗ nó không cần phải viện đến một sự hợp thức hóa nào đó khác ngoài sự hợp thức hóa của hệ thống, chẳng hạn sự hợp thức hóa tự do của các cá thể người khiến họ đứng lên chống lại quyền uy thái quá. Giả sử xã hội là một hệ thống thì cần hiểu rằng sự kiểm soát nó, ngầm hiểu là sự xác định chính xác trạng thái ban đầu của nó, là không thể thực hiện được, bởi vì sự xác định đó là không thể biến thành thực tế được.

Sự hạn chế này chỉ lại thêm khiến nghi ngờ tính hiệu quả của tri thức chính xác và của quyền lực rút ra từ nó. Khả thể về nguyên tắc [về lý thuyết] của chúng vẫn không suy suyển. Quyết định luận cổ điển tiếp tục tạo nên giới hạn, tuy quá tốn kém, không thể chi trả nổi, nhưng vẫn có thể hình dung dược, cho sự hiểu biết hệ thống.[216]

Lý thuyết lượng tử và vật lý học vi mô tự đặt ra nhiệm vụ là phải xem xét lại một cách triệt để hơn tư tưởng về quỹ đạo liên tục và tiên đoán được. Sự nghiên cứu chính xác bị trở ngại không phải do giá đắt, mà do bản tính của vật chất. Không đúng khi cho rằng sự bấp bênh sẽ giảm xuống theo mức tăng lên của độ chính xác: nó cũng tăng lên. Jean Perrin đưa ra làm thí dụ phép đo tỷ trọng thực (thương số khối lượng/dung tích) của

không khí chứa trong quả cầu. Nó dao động mạnh khi dung tích quả cầu thay đổi từ 1000m3 đến 1m3; nó dao động rất ít từ 1cm3 đến 1/1000mc mm3; nhưng đã có thể quan sát thấy trong khoảng thời gian đó sự xuất hiện của những dao động tỷ trọng một phần tỷ diễn ra ngắt quãng. Theo mức dung tích quả cầu giảm xuống, giá trị các dao động của nó tăng lên: đối với dung tích dạng 1/10mc micro mét khối các dao động đạt tới một phần nghìn, còn đối với l/100mc micro mét khối chúng là một phần năm.

Tiếp tục giảm dung tích xuống thì sẽ đạt đến độ lớn ở mức phân tử. Nếu quả cầu nằm trong khoảng chân không giữa hai phân tử không khí thì tỷ trọng thực của không khí trong nó bằng *không*. Nhưng trong khoảng một nghìn trường hợp thì có một trường hợp tâm của quả cầu *"rơi"* vào bên trong phân tử và khi đó tỷ trọng trung bình ở điểm này có thể so được với cái gọi là tỷ trọng thực của khí ga. Còn nếu đi sâu vào tận mức bên trong nguyên tử thì quả cầu rất có thể rơi vào chân không, nơi tỷ trọng sẽ lại bằng không. Tuy nhiên, trong một triệu trường hợp có một trường hợp tâm của nó có thể nằm ở hạt hay ở nhân nguyên tử, khi đó tỷ trọng sẽ nhiều lần cao hơn tỷ trọng nước. "Nếu quả cầu còn co thêm nữa (...) có lẽ tỷ trọng trung bình lại bằng và sẽ bằng không, cũng như tỷ trọng thực, ngoại trừ một số vị trí rất hiếm, nơi nó đạt được những giá trị cao hơn hẳn các lúc trước"[217].

Sự hiểu biết về tỷ trọng không khí vậy là bị phân ra thành nhiều phát ngôn tuyệt đối không tương thích nhau, chúng chỉ tương thích nhau khi có sự điều chỉnh theo thang bậc mà người đưa ra phát ngôn lựa chọn. Mặt khác, trong một số thang bậc, phát ngôn kiểu này không thể quy thành điều khẳng định đơn giản hóa, mà chỉ quy thành điều khẳng định được tình thái hóa (modalisé) [tình thái: khả năng, hiện thực hoặc tất yếu. N.D], kiểu: có

vẻ đúng là tỷ trọng bằng không, nhưng không loại trừ là nó sẽ bằng 10n, *n* là rất cao.

Ở đây quan hệ giữa phát ngôn của nhà khoa học với những gì "giới tự nhiên nói" dường như thuộc về trò chơi với thông tin không đầy đủ. Sự tình thái hóa của phát ngôn của chủ thể trước [nhà khoa học] biểu thị rằng phát ngôn thực tế, cá biệt *(token)* [tiếng Anh trong nguyên bản: dấu hiệu, bằng chứng] mà chủ thể sau [giới tự nhiên] phát ra là không thể dự kiến được. Cái có thể tính được, đó là xác suất phát ngôn này nói về điều này hơn là về điều kia. Ở cấp độ vật lý vi mô, một thông tin "tuyệt hảo", tức là kết quả cao nhất, là không thể đạt được. Vấn đề không phải ở chỗ ai là đối thủ ("tự nhiên"), mà là hắn chơi trò gì. Einstein đã lên tiếng chống lại tư tưởng "Chúa chơi xúc xắc"[218]. Tuy nhiên đó là trò chơi cho phép thiết lập được những quy luật thống kê "đầy đủ" (mặc kệ đối với hình ảnh của Đấng Tối Cao). Nếu Chúa chơi trò đánh bài brit (bridge) thì "sự ngẫu nhiên khởi thủy" mà khoa học vấp phải sẽ được gán không phải cho sự thờ ơ của viên xúc xắc đối với các mặt của mình, mà cho mưu mẹo, tức là cho sự lựa chọn phó mặc ngẫu nhiên giữa nhiều chiến lược thuần túy có thể có.[219]

Nói chung, có thể cho rằng tự nhiên là một đối thủ thờ ơ, nhưng không phải mưu mẹo, và sự phân chia ra thành các khoa học tự nhiên và các khoa học về con người là dựa trên sự khác biệt này[220]. Nói theo thuật ngữ dụng học, điều này có nghĩa: trong trường hợp trước, "tự nhiên" là vật quy chiếu, câm, nhưng ổn định giống như viên xúc xắc bị ném ra vô số lần mà các nhà khoa học trao đổi với nhau các phát ngôn sở thị về nó, các phát ngôn này là các "nước đi" dùng chống lại nhau, trong khi ở trường hợp sau, vật quy chiếu là con người, hắn vừa là đối tác vừa là người trong khi trò chuyện lại phát triển thêm, cùng với chiến lược khoa học, một chiến

lược khác (bao gồm cả chiến lược hỗn hợp): sự ngẫu nhiên mà hắn vấp phải không phải thuộc về đối tượng hay sự thờ ơ, mà thuộc về thái độ hay chiến lược[221], tức là sự luận chiến.

Có thể nói rằng các vấn đề này liên quan đến vật lý vi mô và chúng cho phép xác lập được các chức năng liên tục tiệm cận đủ để dự đoán đúng khả năng phát triển của các hệ thống. Như vậy các nhà lý thuyết hệ thống, họ đồng thời cũng là các lý thuyết gia về sự hợp thức hóa thông qua tính hiệu quả, cho rằng họ lấy lại được quyền của mình. Nhưng trong toán học hiện đại người ta thấy một trào lưu lại hoài nghi phép đo chính xác và sự dự báo thái độ của đối tượng theo thước đo của con người.

Mandelbrot xếp tất cả các nghiên cứu này dưới ảnh hưởng văn bản của Perrin mà chúng ta đã nói đến. Nhưng ông mở rộng quy mô này theo một hướng bất ngờ. “Các chức năng phái sinh, ông viết, là đơn giản nhất, dễ xử lý nhất, nhưng chúng là ngoại lệ; hay nói theo ngôn ngữ hình học, những đường cong không có tiếp tuyến là thông lệ, còn những đường cong hết sức đều đặn như đường tròn là những trường hợp lý thú nhưng rất đặc biệt”[222].

Sự thú nhận này không đơn giản là một sự quan tâm tò mò mang tính trừu tượng; nó thích hợp cho đa số các dữ liệu thực nghiệm; chu vi của một hạt nước xà phòng mặn thể hiện những chỗ căng phồng (infractuosités) mà không thể dùng mắt xác định được tiếp tuyến ở bất cứ điểm nào trên bề mặt của nó. Mô hình đưa ra ở đây là của chuyển động Brown mà một đặc điểm của nó, như đã biết, là vectơ dịch chuyển của một phần tử từ một điểm là đẳng hướng, tức là tất cả các hướng khả hữu đều có thể xảy ra như nhau.

Nhưng người ta cũng thấy vấn đề này ở thang bậc thông thường, khi chẳng hạn muốn đo độ dài bờ biển nước Anh, bề mặt đầy miệng núi lửa

trên mặt trăng, sự phân bổ vật chất của các hành tinh, những "cuồng phong" tiếng ồn trong giao tiếp điện thoại, nói chung là những sự rối loạn, hình thù các đám mây - tóm lại, phần lớn các chu vi và sự phân bổ sự vật mà tay người không thể điều chỉnh được.

Mandelbrot chỉ ra rằng hình thể được biểu hiện bằng dạng dữ liệu này kết hợp chúng vào những đường cong tương ứng với những chức năng liên tục không phái sinh. Mô hình giản lược của chúng là đường cong von Koch[223]; nó có phép vị tự (homothe tie) bên trong; người ta có thể chứng minh một cách hình thức rằng kích thước vị tự mà nó được cấu tạo không phải là số nguyên, mà là log4/log3. Chúng ta có quyền nói rằng một đường cong như vậy nằm trong không gian mà "số chiều kích" của nó là giữa 1 và 2, và do đó đối với trực quan, nó là một cái gì đó nằm giữa đường thẳng và mặt phẳng. Chính vì chiều kích thích hợp với vị tự của chúng là một phân số nên Mandelbrot gọi những đối tượng này là những đối tượng "gãy" (fractals).

Các công trình của René Thom[224] có hướng tương tự. Chúng cũng nêu trực tiếp câu hỏi về khái niệm hệ thống ổn định là cái làm tiền đề cho quyết định luận của Laplace và thậm chí quyết định luận xác suất.

Thom lập ra một ngôn ngữ toán cho phép mô tả bằng cách nào những sự đứt đoạn lại có thể xuất hiện một cách rõ ràng trong các hiện tượng đã xác định và đưa lại những hình thức bất ngờ: ngôn ngữ này tạo nên lý thuyết gọi là lý thuyết tai biến.

Giả sử rằng tính hung hăng là một trạng thái biến đổi thất thường của chó; nó tăng lên tùy thuộc trực tiếp vào sự hung dữ của nó và là biến số kiểm soát được[225]. Giả sử cái sau là đo được, khi đẩy đến ngưỡng, nó biến thành sự tấn công. Nỗi sợ hãi, biến số kiểm soát được thứ hai, gây ra

hiệu ứng ngược, khi đẩy đến ngưỡng, thì khiến con chó bỏ chạy. Nếu không có tính hung hăng, không có nỗi sợ hãi thì hành vi của con chó là lừng chừng (đỉnh đường cong của Gauss). Nhưng nếu hai biến số kiểm soát được này tăng lên đồng thời thì cả hai ngưỡng sẽ đồng thời xích lại gần nhau, khi đó hành vi của con chó sẽ là khó đoán trước được: nó có thể bất ngờ thôi tấn công và bỏ chạy hoặc ngược lại. Hệ thống được gọi là không ổn định: các biến số kiểm soát được thay đổi liên tục, các biến số trạng thái thì đứt đoạn.

Thom chỉ ra rằng có thể viết một phương trình về sự bất ổn định này và lập một mạch [đồ thị] (ba chiều, bởi vì có hai biến số kiểm soát được và một biến số trạng thái), xác định tất cả các chuyển động của điểm biểu hiện hành vi của con chó, trong số đó có sự bất ngờ chuyển từ hành vi này sang hành vi khác. Phương trình này mô tả một kiểu tai biến được xác định bằng số lượng các biến số kiểm soát được và các biến số trạng thái (ở đây là 2+1).

Cuộc thảo luận về các hệ thống ổn định hay bất ổn định, về quyết định luận hay không phải quyết định luận, tìm thấy ở đây lối thoát mà Thom nêu lên thành một định đề "tính chất được xác định ít hay nhiều của một quá trình được xác định bởi trạng thái cục bộ của quá trình đó"[226]. Quyết định luận là một biến thể của hoạt động do chính nó quyết định: tự nhiên trong mọi trường hợp thực hiện hình thái học cục bộ phức tạp ít nhất, tuy nhiên, hình thái học đó tương thích với các dữ liệu cục bộ ban đầu[227]. Nhưng chúng có thể, và đây thậm chí là trường hợp thường gặp nhất, cấm đoán sự ổn định hóa của một hình thức nào đó. Bởi vì chúng thường hay xung đột nhau: "Mô hình tai biến quy mọi quá trình nhân quả về một quá trình duy nhất mà sự biện minh trực giác của nó không đặt ra vấn đề xung đột, theo Heraclit, là cha đẻ của mọi sự vật"[228]. Những cơ hội mà các biến

số kiểm soát được không tương thích nhau nhiều hơn là ngược lại. Do đó, chỉ có những "ốc đảo quyết định luận". Sự đối kháng tai biến là quy tắc theo nghĩa đen: có những quy tắc đối lập chung của những chuỗi được xác định bằng số biến số tham dự vào trò chơi.

Không có gì ngăn cấm việc tìm thấy tiếng vang (nói đúng ra là giảm dần) của các công trình của Thom trong những nghiên cứu của trường phái Palo Alto, nhất là trong việc áp dụng nghịch lý học vào nghiên cứu chứng tâm thần phân lập được biết đến dưới tên gọi *Double Bind Theory*[229]. Ở đây chỉ xin nêu lên nhận xét về sự tương đồng của chúng. Nó cho phép hiểu được sự phổ biến của những nghiên cứu tập trung vào các đặc điểm và những "tính vô ước" kéo cho đến tận thực tế của những khó khăn thường ngày nhất.

Tư tưởng có thể rút ra từ các nghiên cứu này (và nhiều nghiên cứu khác nữa) là ưu thế của chức năng liên tục phái sinh với tư cách là hệ hình nhận thức và của sự dự đoán đang biến mất. Chú ý đến những sự bất định, những giới hạn tính chính xác của sự kiểm soát, những lượng tử, những xung đột với thông tin không đầy đủ, những *"fracta"*, những tai biến, những nghịch lý dụng học, khoa học hậu hiện đại xây dựng lý thuyết tiến hóa riêng của mình như là sự phát triển đứt đoạn, tai biến, không sửa chữa được, nghịch lý. Nó thay đổi ý nghĩa của từ "tri thức" và nói bằng cách nào sự thay đổi đó có thể diễn ra. Nó sản sinh ra không phải cái đã biết, mà cái chưa biết. Và nó gợi ý một mô hình hợp thức hóa không có gì chung với mô hình sự hiệu quả nhất, mà là mô hình sự khác biệt hiểu như là *"nghịch biện học" (Paralogie)*.[230]

Điều này đã được một chuyên gia lý thuyết trò chơi có các công trình theo cùng hướng nói rõ: "Vậy thì đâu là ích lợi của lý thuyết này? Chúng tôi nghĩ rằng lý thuyết trò chơi, cũng như mọi lý thuyết đã được đề ra, có

ích ở chỗ nó sinh ra những ý tưởng”[231]. Từ phía mình P. V. Medawar[232] nói rằng *“có* những ý tưởng là thành quả cao nhất đối với nhà khoa học”, rằng không có “phương pháp khoa học”[233], rằng nhà khoa học trước hết là người “kể những câu chuyện” và sau đó chỉ cần kiểm chứng.

14

HỢP THỨC HÓA THÔNG QUA SỰ NGHỊCH BIỆN (PARALOGIE)

Ở đây chúng ta quyết định rằng những dữ liệu về vấn đề hợp thức hóa tri thức hiện nay đã được trình ra đủ để giải quyết nhiệm vụ của chúng ta. Sự quay lại những đại tự sự bị loại trừ; vậy là chúng ta không thể viện đến cả phép biện chứng của Tinh Thần, cả sự giải phóng loài người như là sự hợp thức hóa diễn ngôn khoa học hậu hiện đại. Nhưng như chúng ta vừa thấy, "tiểu tự sự" vẫn là hình thức tối ưu (par excellence) cho trí tưởng tưởng sáng tạo, và nhất là trong khoa học[234]. Mặt khác, dường như nguyên tắc đồng thuận như là tiêu chí của sự hợp thức hóa cũng không còn đủ nữa. Hoặc nó là sự nhất trí giữa mọi người với tư cách là những bộ óc khoa học và những ý chí tự do và đạt được qua đối thoại. Chúng ta tìm thấy chính hình thức này dưới dạng khai triển ở Habermas. Nhưng quan niệm này dựa trên sự hợp thức của [đại] tự sự về sự giải phóng. Hoặc hệ thống đã dùng sự đồng thuận như một trong các thành tố của mình nhằm duy trì và cải thiện hiệu quả[235]. Nó trở thành đối tượng của các phương pháp quản lý, theo nghĩa của Luhmann. Khi đó sự đồng thuận chỉ có giá trị như là phương tiện để đạt tới mục đích thực sự, đó là mục đích hợp thức hóa hệ thống: quyền lực.

Vấn đề vậy là phải chăng sự hợp thức hóa chỉ có thể dựa duy nhất vào sự nghịch biện? Cần phân biệt *nghịch biện* và *cách tân (innovation):* cái sau là bị hệ thống quy định, hoặc dẫu sao cũng bị hệ thống sử dụng để cải thiện hiệu quả của mình, còn cái trước là một nước đi thường không được thừa nhận ngay tại trận trong dụng học của tri thức. Thực ra, việc cái này biến thành cái kia là thường có nhưng không phải nhất thiết, và điều đó không nhất thiết gây rối cho giả thuyết.

Nếu xuất phát từ sự mô tả dụng học khoa học (phần 7) thì từ nay trọng tâm sẽ phải đặt vào sự bất-đồng thuận (dissentiment). Sự đồng thuận là một chân trời, nó không bao giờ đạt tới được. Những nghiên cứu diễn ra dưới sự ngự trị của một hệ hình (paradigme)[236] nỗ lực ổn định hóa chúng; chúng giống như sự khai thác một *"ý* tưởng" công nghệ, kinh tế, nghệ thuật. Nhưng điều làm ngạc nhiên là luôn có một ai đó đến phá vỡ trật tự của "lý trí". Phải giả định là có một thế lực làm mất ổn định các khả năng giải thích và bộc lộ qua sự ban bố các chuẩn mực tư duy mới, hoặc nếu muốn, qua việc đưa ra những quy tắc mới của trò chơi ngôn ngữ khoa học làm nhiệm vụ giới ước "trường" nghiên cứu mới. Trong thái độ khoa học, đó chính là quá trình mà Thom gọi là sự phát sinh hình thái (morphogenèse). Bản thân nó không phải không có các quy tắc (có những loại tai biến), nhưng sự quy định của nó luôn mang tính cục bộ. Chuyển vào trong thảo luận khoa học và đặt trong viễn tượng thời gian, đặc điểm này hàm chứa tính bất khả tiên đoán của các "phát kiến". Đối với lý tưởng về sự trong suốt, nó là yếu tố tạo nên những sự mờ tối, thiếu trong suốt và đẩy thời điểm đồng thuận lùi lại muộn hơn.[237]

Điều lý giải này cho thấy rõ rằng lý thuyết hệ thống và kiểu hợp thức hóa do nó đưa ra không có một cơ sở khoa học nào: thứ nhất, bản thân khoa học không vận hành trong dụng học của nó dựa theo hệ hình của hệ thống được thuyết này chấp nhận, và thứ hai, xã hội không thể được mô tả theo hệ hình này bằng những hạn từ (termes) của khoa học đương thời.

Về mặt này ta hãy kiểm tra hai điểm quan trọng trong lập luận của Luhmann. Hệ thống, một mặt, chỉ có thể vận hành khi giảm bớt tính phức tạp, và mặt khác nó cần phải làm cho những sự chờ đợi *(expectations)* cá nhân thích ứng với những mục đích riêng của nó[238]. Sự giảm bớt tính phức tạp là do thẩm quyền của hệ thống đòi hỏi để nâng cao quyền lực.

Nếu tất cả các tin tức có thể lưu chuyển tự do giữa tất cả các cá nhân thì khối lượng thông tin cần tính toán để đưa ra sự lựa chọn đúng sẽ trì hoãn mạnh thời hạn quyết định, do đó, hạ thấp hiệu quả. Quả thực, tốc độ là một thành tố tạo nên sức mạnh của tổng thể.

Người ta sẽ phản đối rằng cần phải tính tới những ý kiến phân tử này nếu không muốn có nguy cơ bị sa vào những nhiễu loạn nặng nề. Luhmann trả lời, và đây là điểm thứ hai, rằng có thể điều khiển những sự chờ đợi cá nhân bằng quá trình "giống như học việc", "giải phóng hết mọi nhiễu loạn" để những sự chờ đợi trở thành tương hợp với các quyết định của hệ thống. Các quyết định này tồn tại không phải để thỏa mãn những sự chờ đợi: cần phải làm sao cho những sự chờ đợi đó hướng tới các quyết định này, hay ít nhất, đến các hiệu quả của chúng. Các phương pháp quản lý buộc các cá nhân "muốn" cái cần cho hệ thống để nó có hiệu quả[239]. Có thể thấy các kỹ thuật viễn thông có thể đang và sẽ được áp dụng thế nào trong bối cảnh này.

Người ta không thể cố sức cự tuyệt điều tin chắc rằng sự kiểm soát và sự thống trị của bối cảnh có giá trị tự thân tốt hơn là sự thiếu vắng chúng. Tiêu chí tính hiệu quả có những "ưu thế" của mình. Nó loại trừ về nguyên tắc sự dính kết vào một diễn ngôn siêu hình học, nó đòi hỏi từ bỏ các huyền thuyết, nó đòi hỏi những đầu óc minh bạch và một ý chí lạnh lùng, nó đặt phép tính tương tác vào chỗ định nghĩa bản chất, nó chất lên vai các "người chơi" trách nhiệm không chỉ về những phát ngôn họ nói ra mà còn về những quy tắc mà họ bắt các phát ngôn đó phụ thuộc vào để chúng được chấp nhận. Nó soi sáng các chức năng dụng học của tri thức trong chừng mực chúng dường như được sắp xếp theo tiêu chí tính hiệu quả: dụng học của luận chứng, việc trình chứng cứ, việc truyền cái đã biết, việc học cách tưởng tượng.

Nó cũng góp phần nâng tất cả các trò chơi ngôn ngữ, ngay cả khi chúng không thuộc về tri thức quy phạm, đến chỗ nhận thức về chính bản thân chúng; nó nỗ lực xoay lật diễn ngôn thường ngày thành một loại siêu diễn ngôn: các phát ngôn thông thường biểu lộ xu hướng trích dẫn chính mình và các vị trí dụng học khác nhau [người phát, người nhận, vật quy chiếu…] có xu hướng tự quan hệ gián tiếp với thông điệp cập nhật liên quan đến chúng.[240] Nó có thể gợi nên rằng các vấn đề của truyền thông nội bộ mà cộng đồng khóa học bắt gặp trong công việc xóa bỏ và làm lại các ngôn ngữ của mình, về bản tính, có thể so sánh với những vấn đề của cộng đồng xã hội, khi bị tước mất văn hóa truyện kể, cộng đồng đó phải kiểm tra lại sự truyền thông của nó với chính mình, và do đó, tự hỏi về tính chất của sự hợp thức hóa nơi những quyết định được thông qua nhân danh nó.

Hệ thống thậm chí có thể, với nguy cơ gây tai tiếng, xếp sự cứng rắn vào các ưu thế của mình. Trong khuôn khổ tiêu chí quyền lực, một đòi hỏi (tức là một hình thức chỉ thị) không rút ra sự hợp thức nào từ việc nó bắt nguồn từ sự đau khổ do một nhu cầu không được thỏa mãn. Quyền không đến từ sự đau khổ mà từ chỗ: việc chữa trị nó làm cho hệ thống hiệu quả hơn. Các nhu cầu của những người bị thiệt thòi nhất, về nguyên tắc, không được phép trở thành cái điều tiết hệ thống, bởi vì cách thức thỏa mãn chúng từ lâu đã được biết đến, do vậy, việc thỏa mãn không thể cải thiện được hiệu quả của nó, mà chỉ càng làm tăng thêm phí tổn. Phản-chỉ báo (contre-indication) duy nhất là sự không thỏa mãn có thể làm tổng thể mất ổn định. Nó đi ngược lại với sức mạnh [của hệ thống] là phải tự điều tiết dựa theo điểm yếu. Nhưng nó lại phù hợp với sức mạnh [của hệ thống] là sản sinh ra các đòi hỏi mới để hy vọng rằng chúng sẽ dẫn đến sự định nghĩa lại một cách mới mẻ các chuẩn mực của "cuộc sống"[241]. Theo nghĩa này, hệ thống thể hiện ra như một cỗ máy tiên phong kéo loài người theo sau, làm phi nhân hóa nó để rồi tái nhân hóa nó ở một cấp độ khác của hiệu quả

chuẩn mực. Các nhà kỹ trị tuyên bố rằng họ không thể tin vào những cái xã hội biểu thị như là các nhu cầu của nó. Họ "biết" rằng bản thân xã hội không thể biết các nhu cầu ấy, bởi vì chúng không phải là những biến số độc lập với các công nghệ mới[242]. Đấy là sự kiêu ngạo của những kẻ ra quyết định và là sự mù quáng của họ.

Sự "kiêu ngạo" này có nghĩa: họ đồng nhất hóa mình với hệ thống xã hội hiểu như một chỉnh thể đang nỗ lực vươn tới nhất thể có hiệu quả nhất của mình. Nếu bây giờ chúng ta quay lại với dụng học khoa học thì nó cho ta thấy chính xác là sự đồng nhất hóa như vậy không thể có được: về nguyên tắc, không một nhà khoa học nào là hiện thân của tri thức và không một ai lại bỏ qua các "nhu cầu" của nghiên cứu hay các nỗ lực của nhà nghiên cứu với cớ là chúng không có hiệu quả đối với "khoa học" xét như một toàn bộ. Câu trả lời bình thường của nhà nghiên cứu cho các đòi hỏi sẽ là: cần phải xem đã. Hãy kể "câu chuyện" của anh đi?[243]. Thậm chí về nguyên tắc, nhà khoa học không khẳng định ngay từ đầu rằng vấn đề đã được giải quyết xong, cũng không bảo rằng "khoa học" sẽ bị tổn thương về tính hiệu quả của mình nếu bị xem xét lại. Tình hình thậm chí ngược hẳn lại.

Tất nhiên, trong thực tế không phải bao giờ mọi việc cũng diễn ra như vậy. Chúng ta không đếm xuể những nhà khoa học mà các "nước đi" của họ bị tảng lờ hay bị đè nén đôi khi hàng chục năm, bởi vì nó làm mất ổn định quá mạnh các vị trí đã đạt được không chỉ trong thang bậc đại học hay khoa học, mà cả trong hệ vấn đề[244]. Một "nước đi" càng mạnh thì sự đồng thuận tối thiểu dành cho nó bị từ chối càng lớn chính bởi vì nó làm thay đổi các quy tắc của trò chơi vốn đã đạt được sự đồng thuận. Nhưng khi thiết chế khoa học hoạt động như vậy thì nó hành xử như một bộ máy quyền lực thông thường mà hành vi được khuôn theo sự điều bình

[homéostase: các bộ phận cân bằng nhau làm cho bộ máy tự động vận hành].

Hành vi đó là mang tính *khủng bố,* giống như hành vi của hệ thống mà Luhmann mô tả. "Khủng bố" ở đây được hiểu là hiệu quả thu được từ sự loại bỏ hay đe dọa loại bỏ một đối tác ra khỏi cuộc chơi ngôn ngữ mà người ta đang chơi cùng. Đối tác hay người cùng chơi có thể giữ im lặng hay tỏ ý đồng tình không phải vì nó bị phản bác mà vì nó bị đe dọa loại khỏi cuộc chơi (có nhiều kiểu tước quyền). Sự kiêu ngạo của những người ra quyết định mà về nguyên tắc không có sự tương đương trong khoa học xuất phát từ việc thực hiện sự khủng bố đó. Sự kiêu ngạo nói: Hãy làm cho những sự chờ đợi của anh thích nghi với các mục đích của chúng tôi, nếu không…[245]

Thậm chí sự được phép chơi đối với các trò chơi khác nhau cũng bị đặt dưới điều kiện của hiệu quả. Sự tái định nghĩa các chuẩn mực cuộc sống là nằm trong sự cải thiện thẩm quyền của hệ thống trong vấn đề quyền lực (puissance). Điều này đặc biệt thấy rõ với việc du nhập các công nghệ télématique: các nhà kỹ trị thấy chúng là sự hứa hẹn một sự tự do hóa và làm giàu các mối tương tác giữa các bên đối thoại, nhưng hiệu quả khiến họ quan tâm là ở chỗ từ đó sinh ra những độ căng mới trong hệ thống sẽ giúp cải thiện hiệu quả của nó.[246]

Khoa học, trong chừng mực nó được khu biệt, đưa ra trong dụng học của mình một phản mô hình của hệ thống bền vững. Mọi phát ngôn đều cần được ghi nhận khi nó chứa đựng sự khác biệt với cái đã biết và có lập luận, chứng minh. Nó là mô hình của một "hệ thống mở"[247] trong đó tính thích đáng của phát ngôn là ở chỗ nó "khai sinh ra các ý tưởng", tức là làm bà đỡ cho sự ra đời các phát ngôn khác và các quy tắc trò chơi khác. Không có trong khoa học một siêu ngôn ngữ chung để tất cả các ngôn ngữ

khác đều có thể được "phiên dịch" sang và được đánh giá ở trong đó. Chính điều này đã ngăn cản sự đồng nhất hóa với hệ thống, và xét đến cùng, ngăn cản sự khủng bố. Việc phân thành người ra quyết định và người thi hành, nếu việc đó là tồn tại trong cộng đồng khoa học (mà nó quả có tồn tại) là thuộc về hệ thống xã hội-kinh tế, chứ không phải thuộc về dụng học khoa học. Nó là một trong những trở ngại chính cho sự phát triển [năng lực] tưởng tượng của những hình thức tri thức.

Câu hỏi về việc hợp thức hóa được phổ quát hóa trở thành: quan hệ giữa phản mô hình do dụng học khoa học đề nghị và xã hội là quan hệ như thế nào? Nó có áp dụng được cho những đám mây ngôn ngữ mênh mông tạo thành xã hội không? Hay nó vẫn chỉ giới hạn ở trò chơi tri thức? Và trong trường hợp này nó đóng vai trò gì đối với mối liên kết xã hội? Lý tưởng không đạt tới được của một cộng đồng mở? Thành tố không thể thiếu của phân nhóm những người ra quyết định, chấp nhận cho xã hội tiêu chí hiệu quả mà họ vứt bỏ đối với mình? Hay ngược lại, sự từ chối hợp tác với những quyền lực và sự chuyển qua một nền văn hóa-đối lập (contra-culture) mang theo nguy cơ biến mất tất cả các khả năng nghiên cứu do thiếu phương tiện tài chính?[248]

Ngay từ đầu nghiên cứu này chúng tôi đã nhấn mạnh sự khác biệt không chỉ về hình thức, mà còn về dụng học, giữa các trò chơi ngôn ngữ khác nhau, nhất là cái mang tính sở thị thuộc về tri thức, và cái mang tính chỉ thị thuộc về hành động. Dụng học khoa học tập trung vào các phát ngôn sở thị, chính ở đây nó sinh ra các thiết chế tri thức (các viện, các trung tâm, các đại học, v.v…). Nhưng sự phát triển hậu hiện đại của nó đã đưa lên hàng đầu một "sự kiện" quyết định: chính ngay việc thảo luận các phát ngôn sở thị cũng đòi hỏi phải có quy tắc. Nhưng các quy tắc này không phải là các phát ngôn sở thị, mà là chỉ thị, chúng nên được gọi là siêu chỉ thị để tránh

lẫn lộn (chúng chỉ thị các nước đi của trò chơi ngôn ngữ cần phải thế nào để có thể được chấp nhận). Hoạt động phân biệt, hay sự tưởng tượng, hay nghịch biện, trong dụng học khoa học hiện đại có chức năng làm sinh ra các siêu chỉ thị (các “tiền đề”[249]) như vậy và đòi hỏi các đối tác chấp nhận các đối tác khác. Sự hợp thức hóa duy nhất mà xét đến cùng bảo đảm cho việc chấp nhận đòi hỏi như vậy là: sự hợp thức hóa ấy sẽ cho ra đời những ý tưởng, tức những phát ngôn mới.

Dụng học xã hội không có được sự “đơn giản” như dụng học khoa học. Đó là một con quái vật được tạo thành bằng sự chồng xếp các mạng lưới các loại phát ngôn có hình thái khác nhau (hétéromorphe) (sở thị, chỉ thị, hiệu quả, kỹ thuật, đánh giá, v.v…). Không có lý do nào để nghĩ rằng có thể xác định những siêu chỉ thị chung cho tất cả các trò chơi ngôn ngữ này, rằng một sự đồng thuận có thể được xét lại, giống như sự đồng thuận ngự trị trong cộng đồng khoa học trong một thời gian nhất định, có thể ôm trùm được toàn bộ các siêu chỉ thị điều khiển tổng thể các phát ngôn lưu hành trong cộng đồng. Sự suy tàn hiện nay của các đại tự sự về hợp thức hóa, dù là kiểu truyền thống hay kiểu “hiện đại” (sự giải phóng loài người, sự “trở thành” của Ý niệm [biện chứng tư biện]) chính là gắn liền với sự từ bỏ niềm tin này. Ngoài ra, hệ tư tưởng của “hệ thống” bắt đầu lấp đầy sự mất niềm tin này bằng tham vọng toàn trị của mình và đồng thời bắt đầu thể hiện niềm tin thông qua sự vô liêm sỉ trong tiêu chí hiệu quả của mình.

Vì lý do này chúng tôi cho là không thể và thậm chí là thiếu khôn ngoan khi - như Habermas đã làm - xử lý vấn đề hợp thức hóa theo hướng tìm kiếm một sự đồng thuận phổ quát[250] nhờ dựa vào cái mà ông gọi là *Diskurs [tiếng Đức trong nguyên bản],* tức là đối thoại giữa các lập luận.[251]

Quả thực việc đó đòi hỏi phải có hai điều. Thứ nhất, tất cả các bên đối thoại có thể đi đến đồng ý về các quy tắc hay các siêu chỉ thị có hiệu lực phổ quát cho tất cả các trò chơi ngôn ngữ, mặc dù rõ ràng là các trò chơi này khác biệt nhau về hình thái (hétéromorph) và thuộc về các quy tắc dụng học dị loại (hétérogène).

Thứ hai, giả sử mục đích của đối thoại là sự đồng thuận. Nhưng như chúng tôi đã chỉ ra khi phân tích dụng học khoa học, *đồng thuận chỉ là một trạng thái của tranh luận chứ không phải mục đích của nó*. *Mục đích của nó đúng ra là sự nghịch biện*. Trong sự thừa nhận kép như vậy (tính dị loại, không đồng nhất của các quy tắc, sự tìm kiếm những bất-đồng thuận) sẽ làm biến mất niềm tin vốn vẫn còn là động lực cho các nghiên cứu của Habermas, đó là niềm tin rằng loài người với tư cách một chủ thể tập thể (phổ quát) đang tìm kiếm sự giải phóng chung của mình thông qua sự điều chỉnh các "nước đi" được phép trong tất cả các trò chơi ngôn ngữ và rằng sự hợp thức của bất kỳ một phát ngôn nào là ở sự đóng góp của nó vào công cuộc giải phóng này.[252]

Chúng tôi hiểu rõ tuyên bố này trong lập luận của Habermas chống lại Luhmann có chức năng gì. *Diskurs ở* đây là vật gây chướng ngại [lớp phòng thủ] cuối cùng đối lập lại với lý thuyết về hệ thống ổn định. Mục đích thì tốt, nhưng các lập luận thì không.[253] Sự đồng thuận đã thành một giá trị lỗi thời và đáng ngờ. Cái không bị như thế, chính là *sự công bằng*. Vì vậy cần phải đi tới một ý tưởng và một thực tiễn công bằng không bị ràng buộc với ý tưởng và thực tiễn của sự đồng thuận.

Sự thừa nhận tính khác biệt về hình thái (hétéromorphie) của các trò chơi ngôn ngữ là bước đầu tiên theo hướng này. Nó hiển nhiên là có hàm chứa *sự từ bỏ khủng bố* là cái khẳng định cấu trúc đẳng cấu (isomorphie) và cố thực hiện nó. Bước tiếp theo là nguyên tắc sau: nếu đạt được một sự

đồng thuận về các quy tắc quy định mỗi trò chơi và các "nước đi" được phép trong nó thì sự đồng thuận đó *phải* mang tính cục bộ, tức là do các bên hiện đang chơi nhận được và tùy tình hình mà có thể bị hủy bỏ. Như vậy khi hướng đến số nhiều các siêu lập luận hữu hạn, chúng tôi muốn nói: các lập luận lấy các siêu chỉ thị làm đối tượng và bị hạn chế trong không gian và thời gian.

Định hướng này phù hợp với sự tiến triển của các tương tác xã hội, nơi *hợp đồng tạm thời* trên thực tế thay thế cho thiết chế thường trực trong các lĩnh vực chuyên môn, tình cảm, tình dục, văn hóa, gia đình, quốc tế, trong các công việc chính trị. Tất nhiên sự tiến triển này mang tính nước đôi: hợp đồng tạm thời được khuyến khích bởi hệ thống do tính uyển chuyển mạnh của nó, do giá thấp và do sự sôi sục các động cơ kèm theo nó, tất cả các yếu tố góp phần làm cho nó vận hành tốt nhất. Nhưng bất luận thế nào, đây không phải là việc đề nghị với hệ thống một sự lựa chọn "Thuần túy" khác (une alternative "pure"]: tất cả chúng ta biết rằng, trong cuối những năm 70 này, sự lựa chọn đó sẽ lại giống hệ thống. Cần nên vui mừng là xu hướng hợp đồng tạm thời mang tính nước đôi: nó không chỉ thuộc về mục đích của hệ thống, nhưng hệ thống khoan dung nó, và nó cho thấy trong lòng mình một mục đích khác - nhận thức các trò chơi ngôn ngữ như vốn thế và quyết định chịu trách nhiệm về các quy tắc và các kết quả của chúng mà quan trọng nhất là kết quả biện minh cho sự áp dụng các quy tắc đó: nghiên cứu sự nghịch biện.

Còn về việc tin học hóa xã hội thì bây giờ chúng ta sẽ thấy nó tác động đến hệ vấn đề này như thế nào. Nó có thể trở thành công cụ đáng "mong muốn" của việc kiểm soát và điều chỉnh hệ thống của thị trường đang vận hành, mở rộng cho đến tận việc kiểm soát chính tri thức và hoàn toàn được điều khiển bởi nguyên tắc hiệu quả. Nhưng khi đó nó tất yếu đưa đến khủng bố. Nó cũng có thể phục vụ cho những nhóm bàn luận về các siêu

chỉ thị bằng cách đưa cho họ các thông tin mà họ thường thiếu để ra quyết định có sự hiểu biết công việc. Đường đi cần theo để bắt nó rẽ theo hướng sau này về nguyên tắc rất đơn giản: đó là *công chúng được tự do truy cập các kho lưu trữ và các ngân hàng dữ liệu*[254]. Các trò chơi ngôn ngữ khi đó trở thành các *trò chơi với thông tin đầy đủ* tại thời điểm xét đến. Nhưng chúng cũng là trò chơi với một tổng số không phải bằng không, vì các cuộc bàn luận không bao giờ có nguy cơ dừng lại trên vị trí cân bằng tối thiểu-tối đa khi tất cả vật đặt cược đã cạn kiệt. Bởi vì bản thân các vật đặt cược khi đó sẽ được tạo nên thông qua tri thức (qua các thông tin, nếu muốn), còn dự trữ tri thức, cũng như dự trữ ngôn ngữ bằng các phát ngôn có thể có, không bao giờ cạn kiệt. Một nền chính trị sẽ được hình thành, trong đó *khát vọng công bằng* và *khát vọng [tìm kiếm] cái chưa biết* sẽ được tôn trọng như nhau.

DANH MỤC TÁC PHẨM CỦA J. F. LYOTARD THEO THỨ TỰ THỜI GIAN

LA PHÉNOMÉNOLOGIE, P.U.F., 1954.

DISCOURS, FIGURE, Klincksieck, 1971.

DÉRIVE A PARTIR DE MARX ET FREUD, 10/18, 1973.

DES DISPOSITIFS PULSIONNELS, 10/18, 1973; Christian Bourgois, 1981.

ÉCONOMIE LIBIDINALE, 1974, Éditions de Minuit.

LES TRANSFORMATEURS DUCHAMP, Galilée, 1977.

INSTRUCTIONS PAÏENNES, Galilée, 1977.

RUDIMENTS PAÏENS, U.G.E., 10/18, 1977.

RÉCITS TREMBLANTS (avec J. Monory), Galilée, 1977.

LE MUR DU PACIFIQUE, Galilée, 1979.

AU JUSTE (avec J.-L. Thébaud), Christian Bourgois, 1979.

LA PARTIE DE PEINTURE (avec H. Maccheroni), Maryse Candela, 1980.

LA CONSTITUTION DU TEMPS PAR LA COULEUR DANS LES OEUVRES RÉCENTES D'ALBERT AYME, Traversière, 1980.

LA PITTURA DEL SEGRETO NEL'EPOCA POSTMODERNA, BARUCHELLO, Feltrinelli, 1982.

LE DIFFÉREND, 1983, Éditions de Minuit.

L'ASSASSINAT DE L'EXPÉRIENCE PAR LA PEINTURE, MONORY, Flammarion, 1983.

L'HISTOIRE DE RUTH (avec Ruth Francken), Le Castor astral, 1983.

TOMBEAU DE L'INTELLECTUEL ET AUTRES PAPIERS, Galilée, 1984.

LES IMMATÉRIAUX (édition, avec Thierry Chaput), Centre Georges-Pompidou, 1985.

IMMATERIALITÃT UND POSTMODERNE (avec Jacques Derrida et *al.),* Merve Verlag, Berlin, 1985.

LA FACULTÉ DE JUGER (avec J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy), 1985, Editions de Minuit.

LE POSTMODERNE EXPLIQUÉ AUX ENFANTS, Galilée, 1986.

L'ENTHOUSIASME. LA CRITIQUE KANTIENNE DE L'HISTOIRE, Galilée, 1986.

QUE PEINDRE? ADAMI, ARAKAWA, BUREN, La Différence, 1987.

HEIDEGGER ET “LES JUIFS”, Galilée, 1988.

L'INHUMAIN, Galilée, 1988.

PEREGRINATIONS: LAW, FORM, EVENT, Columbia University Press, New York, 1988.

LA GUERRE DES ALGÉRIENS. ECRITS 1956-1963, Galilée, 1989.

POR QUE FILOSOFAR? CUATRO CONFERENCIAS (1964), Ediciones Paidos, Barcelone, 1989.

PÉRÉGRINATIONS, Galilée, 1990.

LEÇONS SUR L'ANALYTIQUE DU SUBLIME, Galilée, 1991.

LECTURES D'ENFANCE, Galilée, 1991.

MORALITÉS POSTMODERNES, Galilée, 1993.

POLITICAL WRITINGS, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993.

CHÚ THÍCH

J. Habermas: Die Nene Unübersichlichkeü. Kleine politische Schriften V/Tình hình mới của sự tranh tối tranh sáng. Các bài viết ngắn về chính trị V, Frankfurt/M, 1985, tr. 137.↩

W. Welsch: Die Philosophie der Mehrsprachigkeit/Triết học về "tính ngôn ngữ" nhiều hơn, trong: Die politische Meinnng/Ý kiến chính trị, năm thứ 32, 1987, số 231, tr. 63, dẫn theo w. Reese-Schafer: Lyotard, Hamburg, 1995, tr. 7.↩

J. F. Lyotard: La Phénoménale gie/Hiện tượng học, xuất bản lần I: 1954, Qiie-sais-je?, N° 625, Presses universitaires de France. Trong chương IV, Hiện tượng học và lịch sử, có đề cập nhiều đến Trần Đức Thảo.↩

Peter Engelmann: Postmoderne und Dekonstruktion, Stuttgart 1990, tr. 8.↩

Willem van Reijen/Dick Veerman: Nói chuyện với J. F. Lyotard: Khai minh, cái cao cả, triết học, mỹ học. Sđd, 1990, tr. 121. Jean-Loup Thébaud, trong Magazine littéraire, 3.1987 (Du bon usage du postmoderne, tr. 96) cho biết Lyotard đã nói riêng với ông rằng: "Hậu-hiện đại là một từ không chặt chẽ, và chính vì thế mà được tôi chọn để chỉ muốn nói lên một "báo hiệu" rằng: có điều gì đó đang suy tàn ở trong tính hiện đại" (H sert à signaler que quelque chose est en déclin dans la modernité). Tháng 2.1988, trong diễn từ bằng tiếng Anh tại Bảo tàng nghệ thuật Bern (Thụy Sĩ), Lyotard xác định rõ hơn nữa về cách hiểu của ông: "Ai cũng biết chính bản thân tôi đã sử dụng thuật ngữ "hậu-hiện đại". Đó là một cách thức ít nhiều có tính khiêu khích

để đặt cuộc thảo luận về nhận thức trong ánh sáng đầy đủ của nó. Hậu-hiện đại không phải là một thời kỳ mới, mà ỉà việc “rewrite” [Pháp: “réécrire/“viết lại”, “xử lý lại”] một số đặc điểm của Hiện đại, nhất là tham vọng của nó trong việc đặt cơ sở hợp thức hóa cho đề án giải phóng toàn bộ nhân loại bằng khoa học và kỹ thuật. Tuy nhiên, việc “rewrite” này vốn đã có mặt từ lâu trong bản thân Hiện đại” [chúng tôi nhấn mạnh]. (Lyotard: Rewrite the Modern, Bern 1988, tr. 25 (Các trích dẫn về Lyotard tiếp theo trong bài, trừ khi có chú thích riêng, đêu từ quyển “Hoàn cảnh hậu-hiện đại”).↩

J. Habermas: Die Moderne - ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsatze 1977-1990, Leibzig, 1990. Trong bài này, Habermas phân loại các trào lưu phê phán hiện đại thành ba loại:

- Các nhà “bảo thủ trẻ” (Bataille, Foucault, Derrida), - Các nhà bảo thủ già (Hans Jonas, Robert Spaemann) muốn quay trở về lại với những lập trường tiền-hiện đại; - và các nhà “tân-bảo thủ” hoan nghênh khoa học hiện đại nhưng cố tình hạ thấp tiềm lực văn hóa và luân lý của nó. Habermas không nêu tên ai cả trong trào lưu thứ ba này, nhưng Lyotard cảm thấy bị ám chỉ và ngộ nhận, nên đã viết bài trên để đáp trả. Năm 1985, trong công trình lớn bàn về thuyết hậu-cấu trúc Pháp (Der philosophische Diskurs der Moderne/Diễn ngôn triết hoc về Hiện đại), Habermas cũng không đề cập đến Lyotard. Thành thử không có cuộc tranh luận công khai giữa hai người (như giữa Lyotard và Richard Rorty, xem: 4) mà chỉ có nhiều cuộc thảo luận sôi nổi chung quanh hai người.↩

I. Kant: Kritik der Urteilskraft/Phê phán năng lực phán đoán, Chương I: Phân tích pháp về năng lực phán đoán thẩm mỹ: Phân tích

pháp về cái đẹp và cái cao cả. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2007, tr. 57-179.↩

I. Kant, Sđd, Phân tích pháp về cái cao cả, B74-B131.↩

Xem: I. Kant, Phê phán năng lực phán đoán, Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch: 8.5.3: Các phạm trù chống lại "cái đẹp" và tâm thức "hiện đại", Sđd, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, tr. LXI và tiếp.↩

Lyotard cố ý dùng lại chính khái niệm "khủng bố" ("der Schrecken") của Hegel. Xem: Hegel, Hiện tượng học Tinh thần Tự do tuyệt đối và sự khủng bố, §§582-595. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học 2006, tr. 1156 và tiếp.↩

Hegel: *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*/Đại cương Bách khoa thư các khoa học triết học: Phần I: Khoa học Logic; Phần II: Triết học về Tự nhiên; Phần III: Triết học về Tinh thần. Xem: Tập I: Khoa học Logic [Tiểu Logic học], Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức (sắp xuất bản).↩

I. Kant, Phê phán lý tính thực hành, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2007.↩

Ludwig Wittgenstein: *Philosophischc Untersuclnmgen*/Các nghiên cứu triết học, tr. 23 và tiếp: "Chữ "trò chơi ngôn ngữ" muốn nêu bật rằng việc nói một ngôn ngữ là một bộ phận của một hoạt động, hay của một hình thức cuộc sống".↩

J. F. Lyotard; Tombeau de l'intellectuel et autres papiers. Paris, Galiée, 1984, tr. 73.↩

Cuộc tranh luận trực tiếp và công khai chỉ diễn ra giữa Lyotard và Richard Rorty (xem: Discussion entre J. F. Lyotard et Richard Rorty,

trong: Critique, số 156, 1985). Xuất phát từ truyền thống triết học "thực dụng" của John Dewey, Rorty đồng ý rằng không có và không cân đên siêu-ngôn ngữ, nhưng ta cần có "sự ham hiểu biết, lòng bao dung, sự kiên trì và nỗ lực" để có thể vượt qua những "hố thẳm" giữa các trò chơi ngôn ngữ, vì dù sao vẫn có "một cơ sở của những sự tương đồng trong thế giới cuộc sống", và do đó, không nên "cực đoan hóa" mọi việc theo não trạng "cách mạng" cố hữu của các triết gia Pháp.↩

M. Frank, *Die Grenzen der Verstanding*/Những ranh giới của việc cảm thông, Frankfurt/M, 1988, tr. 66.↩

A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nacli Adorno*/về phép biện chứng của Hiện đại và Hậu-hiện đại. Sự phê phán lý tính sau Adorno, Frankfurt/M, 1985, tr. 160.↩

Lyotard: *Trả lời câu hỏi: Hậu-hiện đại là gì? tr. 142, và Hậu-hiện đại: giải thích cho trẻ em, tr. 30*.↩

Lyotard: *Peregrinations. Law, Form, Event* (nguyên bản tiếng Anh), New York, 1988, tr. 39.↩

Được J. Derrida dẫn lại làm đề từ trong: *L'écriture et la différence*, Paris, du Seuil, 1967.↩

* Các dấu * và [ ] là của người dịch.

A. Touraine. *La société postindustrielle*/Xã hội hậu công nghiệp, Paris: Denoël, 1969; D. Bell. *The Coming of Post-Industrial Society*/Sự ra đời của xã hội hậu hiện đại, New York, 1973; Ihab Hassan. *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Post Modern Eiterature*/Sự chặt chân tay Orpheus: Tiến tới một nền văn học hậu

hiện đại. New York: Oxford U.P, 1971; M. Benamou. & Ch. Caramello (chủ biên) *Performance in Post Modern Culture*/Trình diễn trong văn hóa hậu hiện đại. Wisconsin: Center for Xxth Century Studies & Coda Press, 1977; M. Kohler. Postmodernismus: ein begriffgeschichtlicher Uberblick/Chủ nghĩa hậu hiện đại: một tổng thuật về lịch sử khái niệm, *Amerikastudien*. 22,1 (1977).↩

Một cách nói văn học đã trở thành cổ điển được đưa ra bởi M. Bultor, *Mobile. Etude pour une représentation des Etats- Unis*/Di động. Nghiên cứu cho một sự hình dung về nước Mỹ, Paris, Gallimard, 1962.↩

Jif. Fowles. (chủ biên.) *Handbook of Futures Research*/Sổ tay nghiên cứu tương lai. Westport: Conn., Greenwood Press, 1978.↩

N. S. Troubetzkoy. *Grundzüge der Phonologie*/Cơ sở âm vị học. Prage: T.C.L.R, VII, 1939.↩

N. Wiener. *Cybernetics and Society. The Hitman Use of Human Beings*/Điều khiển học và xã hội: Con người sử dụng các thực thể người. Boston: Hougton Mifflin, 1949; W.R. Ashby. *An introduction to Cybernetics*/Nhập môn điều khiển học. London: Chapman and Hall, 1956.↩

Xem các công trình của Johannes von Neumann (1903-1957).↩

S. Bellert. "La formalisation des systèmes cybernétiques" (Sự hình thức hóa các hệ thống điều khiển học) trong *Le concept d'information dans ỉa science contemporaine*/Khái niệm về thông tin trong khoa học hiện đại, Paris, Minuit, 1965.↩

G. Mounin. Les problèmes théoriques de la traduction/Các vấn đề lý thuyết phiên dịch, Paris, Gallimard, 1963. Năm 1965 được coi là

bắt đầu cuộc cách mạng máy tính với thế hệ mới của các máy tính IBM-360. CM.: R. Moch. “Le tournant informatique” (Bước ngoặt tin học). *Documents contributifs* (Các tài liệu bổ sung). Phụ lục IV *L’informatisation de la société* (Sự tin học hóa xã hội), La Documentation française (Tài liệu Pháp), 1978. R.M.Ashby. “La seconde generation de la micro- electronique” (Thế hệ thứ hai của vi điện tử), *La Recherche*. 2 (6/1970). 127 sq.↩

C. L. Gaudfernan & A. Taib. “Glossaire” trong R. Nora, A. Mine. *L’information de la société*/Sự tin học hóa xã hội, Documentation française (Tài liệu Pháp), 1978. R. Beca. “Les banques de données” (Các ngân hàng dữ liệu). *Nouvelle informatique et nouvelle* croissance (Tin học mới và sự sinh trưởng mới). Phụ lục I.↩

L. Joyeux. “Les applications avancées de l’informatique” (Những ứng dụng tiên tiến của tin học). Các thiết bị đầu cuối dùng trong nhà (*Các đầu cuối video tích hợp*) đã được thương mại hóa trước 1984 với giá khởi điểm khoảng 1400$ Mỹ theo một báo cáo của cơ quan Phát triển tài nguyên quốc tế, *The Home Tenninal*/Đầu cuối dùng ở nhà, Conn., I.R.D.Press, 1979.↩

P. Watzlawick, J. Helmick-Beavin., D. Jackson. *Pragmatics of Human Communication. A Study of International Patterns, Pathologies, and Paradoxes*/Dụng học của truyền thông con người. Nghiên cứu các mô thức quốc tế, các bệnh lý học và các nghịch lý, N.Y., Northorn, 1967.↩

J. M. Treille thuộc Nhóm phân tích và dự báo các hệ thống kinh tế và công nghệ (G.A.P.S.E.T) tuyên bố: “Chúng ta nói chưa đủ về các khả năng mới của việc phổ biến thiết bị ghi nhớ, đặc biệt là bán dẫn và laze (…). Mỗi thứ với giá thấp sẽ có thể nhanh chóng tích trữ được

thông tin ở nơi nó muốn và làm tăng lên khả năng xử lý nó một cách tự do” (tạp chí *La semaine media* số 16, 15/6/1979). Theo kết quả nghiên cứu của Quỹ khoa học quốc gia, cứ hai học sinh trung học thì có hơn một em thường xuyên sử dụng các dịch vụ máy tính; còn đến đầu những năm 80 tất cả các tổ chức trường học sẽ có ít nhất một máy tính” (*La semaine media* 13, 25/1/1979).↩

L. Brunel: *Des machines et des hommes*, Québec Science, Montréal, 1978.↩

Đơn vị thông tin là bít. Về các định nghĩa của nó, xem: Gaudfernan & Taib. “Glossaire” (Từ vựng), sđd ; về tranh luận xem bài của R. Thom. “Un protée de la sémantique: l’information” (Con kỳ nhông của ngữ nghĩa: tin học) (1973) trong *Modèles mathématiques de la morphogenèse*/Các mô hình toán học của sự phát sinh hình thái, Paris: 10/18, 1974. Việc ghi các thông báo bằng mã số cho phép đặc biệt xóa bỏ được sự mơ hồ: xem Watzlawick và những người khác. Tài liệu đã dẫn, tr. 98.↩

Các hãng Craign và Lexicon tuyên bố tung ra thị trường các máy dịch bỏ túi: bốn modul bằng các thứ tiếng khác nhau làm việc đồng thời và mỗi cái chứa 1500 từ, có bộ nhớ. Hãng Weidner Communication Systems Inc. Sản xuất loại máy *Multilingual Word* processing có khả năng dịch trung bình 600-2400 từ/giờ. Nó có ba kiểu bộ nhớ: từ điển song ngữ, từ điển đồng nghĩa, chỉ dẫn ngữ pháp (*La semaine media* 6. 6/12/1978. tr.5).↩

J. Habermas. *Erkenntnis und Interéssé* (Tri thức và lợi ích). Francfort, 1968.↩

“Trụ cột chính (*Grundpfeiler*) của sản xuất và của sự giàu có là… trí tuệ và sự thống trị tự nhiên trong sự tồn tại của con người với tư

cách một cơ thể xã hội" tới mức "tri thức xã hội chung trở thành lực lượng sản xuất trực tiếp" Marx viết trong *Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie* (1857- 1858)/Đại cương phê phán kinh tế chính trị học, Berlin, Dietz, Verlag, 1953, tr. 594. Tuy nhiên Marx cho rằng tri thức trở thành sức mạnh không phải là "trong hình thức của tri thức, mà như một cơ quan trực tiếp của thực tiễn xã hội", tức là như những cỗ máy, khi chúng là "các cơ quan của bộ não người được tạo nên bởi bàn tay con người và là sức mạnh của tri thức được khách quan hóa". Xem P. Mattick. *Marx and Keynes*. *The Limits of the Mixed Economy*/Marx và Keynes. Những giới hạn của kinh tế hỗn hợp. Boston, Sargent, 1969; cũng như sự thảo luận trong công trình của J. F. Lyotard. "La place de l'aliénation dans le retournement marxiste" (Vị trí của tha hóa trong sự lật ngược kiểu mác xít" (1969) in trong *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris: 10/18,1973.↩

Kết cấu phạm trù lực lượng lao động (labor force) ở Mỹ trong vòng hai mươi năm (1950 -1971) thay đổi như sau:

	1950	1971
Công nhân ở nhà máy, ở khu vực dịch vụ hay nông nghiệp	62,5%	51,4%
Các nghề tự do hay kỹ thuật	7,5%	14,2%
Viên chức	30%	34%

(Theo *Statiscal Abstracts*, 1971)



Do độ dài thời gian "đào tạo" một kỹ thuật viên lành nghề hay một nhà khoa học bậc trung so với thời gian khai phá tài nguyên thiên nhiên hay chuyển tiền. Vào cuối thập niên 60 Matick đánh giá tỷ suất đầu tư ròng (tức đầu tư vào lĩnh vực trí tuệ) ở các nước đang phát triển là 3-5% P. N. P., còn ở các nước phát triển là 10-15% (tài *liệu đã dẫn*, tr. 287)↩

Nora & Mine. *Informatisation de la société*/Sự tin học hóa xã hội, tài liệu đã dẫn., đặc biệt phần đầu: “Những thách thức”. Y. Stourdzé. “Les Etats-Unis et la guerre des communications” (Mỹ và cuộc chiến tranh truyền thông” in trong tạp chí *Le Monde*. 13-15/12/1978. Giá trị của thị trường thế giới về các thiết bị truyền thông năm 1979 là 30 tỷ đô la; dự kiên sau mười năm nó sẽ đạt 68 tỷ. *(La semaine media*. 19. 8/3/1979. tr. 9).↩

F. de Combert. *Le redéploiement industriel*/Sự tái mở rộng công nghiệp in trong *Le Monde*, 4/1978; H. Lepage. *Demain le capitalisme*/Ngày mai chủ nghĩa tư bản, Paris, 1978; Alain Cotta, La France et l’impératif mondial/Nước Pháp và mệnh lệnh thế giới, Paris: P.U.F, 1978.↩

Đây là nói về việc “làm suy yếu sự quản lý hành chính” và chuyển qua “Nhà nước tối thiểu”. Đấy là sự suy tàn của *Welfare State* (nhà nước phúc lợi) đi kèm với cuộc “khủng hoảng” bắt đầu từ 1974.↩

La nouvelle informatique et ses utilisateurs /Tin học mới và những người sử dụng, phụ lục III, “L’informatisation, etc)” (Sự tin học hóa…), *tài liệu dã dẫn…*↩

La nouvelle informatique et ses utilisateurs /Tin học mới và những người sử dụng, phụ lục III, “L’informatisation, etc)” (Sự tin học hóa…), *tài liệu dã dẫn…*↩

B. P. Lécuyer. “Bilan et perspectives de la sociologie des sciences dans les pays occidentaux” (Tổng kết và triển vọng của xã hội học các khoa học ở các nước phương Tây), *Archives européennes de sociologie* (Thư khố xã hội học châu Âu) XIX. 1978. tr. 257-336. Trong đó có những thông tin tốt về các trào lưu anglo-saxon: sự bá chủ của trường phái Merton đến tận đầu những năm 70, tình trạng

phân tán hiện nay, đặc biệt dưới áp lực của Kuhn; và một ít thông tin về xã hội học khoa học của Đức.↩

Thuật ngữ này được tin dùng bởi I. Illich. *Tools for Conviviality*/Các công cụ để vui vẻ, N.Y.: Harper &: Row, 1973.↩

Về sự nản lòng, mất tinh thần" này trong khoa học, xem A. Jaubert., J-M. Levy-Leblond (chủ biên.). (Auto) critique de la science/Tự phê bình của khoa học), Paris, Seuil, 1973, phần I.↩

J. Habermas. *Legitimatiorisprobleme im Spatkapitalisimis*/Các vấn đề về hợp thức hóa trong chủ nghĩa tư bản hậu kỳ, Francfort: Suhrkamp, 1973.↩

Theo luồng mạch ký hiệu học của Ch. A. Peirce, Ch. W. Morris đã phân biệt các lĩnh vực cú pháp, ngữ nghĩa và ngữ dụng: "Foundations of the Theory of Signs" (Những cơ sở

của lý thuyết ký hiệu) in trong O. Neerath, R Carnap & Ch. Morris (chủ biên.) *International Encyclopedia of Unified Science*/Bách khoa thư quốc tế và các khoa học thống nhất I, 2 (1938), tr. 77-137. Về việc sử dụng thuật ngữ này chúng tôi dựa chủ yếu vào các công trình sau: L. Wittgenstein. *Philosophical Investigations*/Các nghiên cứu triết học, 1945; J. L. Austin. *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962; J. R. Searle, *Speech Acts*/Các hành vi ngôn ngữ, Cambridge u.p, 1969; J. Habermas. "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz" (Các nhận xét sơ bộ cho một lý thuyết về năng lực truyền thông) trong Habermas & Luhmann, *Theorie dcr Gesellschaft Oder Sozialtechnologie*, Stuttgart, Suhrkamp, 1971; O. Ducrot. *Dire et ne pas dire*/Nói và không nói, Hermann, 1972; J. Pulain. "Vers une pragmatique nucléaire de la communication" (Tiến tới một hạt nhân dụng học của truyền thông). Bản đánh máy., Đại học

Montreal, 1977. Cũng xem. Watzlawick và những người khác, *tài liệu đã dẫn*.↩

“Sở thị” (*dénotation*) ở đây tương ứng với “mô tả” (*description*) trong cách dùng cổ điển của các khoa học logic. Quine thay *dénotation* bằng *true of* (sự thật của). Xem W.V Quine. *Le mot et la chose*. Flammarion, 1977. tr. 140, n. 2. Còn Austin thích thuật ngữ “ghi nhận” (*constatif*) hơn là “mô tả” (*descriptif*), *tài liệu đã dẫn*, tr. 39.↩

Trong lý thuyết ngôn ngữ, bắt đầu từ Austin, từ “ngôn hành” (*performatif)* có ý nghĩa chặt chẽ (*tài liệu đã dẫn*, 39, và nhiều chỗ khác). Tiếp đây ta sẽ bắt gặp nó trong kết hợp với các thuật ngữ “trình diễn”, “thực hiện” (*performance*) và “hiệu quả” (*performativité*) (chẳng hạn, của hệ thống) với nghĩa đã trở thành thông dụng chỉ tính hiệu quả đo tính được giữa *đầu vào/đầu ra*. Hai nghĩa này không xa lạ với nhau. *Performatif* của Austin thực hiện tối đa *performance*.↩

Gần đây Habermas đã phân tích các phạm trù này trong “Vorbereitende Bemerkungen…”/“Các nhận xét sơ bộ…”. Poulain đã bàn luận về chúng trong bài đã dẫn trên.↩

Investigations philosophiques/Các nghiên cứu triết học, *tài liệu đã dẫn*, 23↩

J. von Neumann, O. Morgenstern. *Theory of Games and Economic Behavior*/Lý thuyết trò chơi và hành vi văn hóa, Princeton U.P, 1948, in lần 3., 1954. tr. 49: “Trò chơi nằm trong tập hợp các quy tắc mô tả nó”. Công thức này xa lạ với tinh thần của Wittgenstein, đối với ông khái niệm trò chơi không thể bao trùm được bằng một định nghĩa vì định nghĩa cũng là một trò chơi ngôn ngữ (*tài liệu đã dẫn*, 65-84).↩

Thuật ngữ này là của J. H. Searle: “Các hành vi ngôn ngữ là những đơn vị nền móng tối thiểu của sự giao tiếp ngôn ngữ” (*tài liệu đã dẫn*). Chúng tôi muốn đặt nó vào trong lãnh vực của *agôn* (sự tranh đua) hơn là của sự giao tiếp ngôn ngữ.↩

“Đấu tranh” (*agonistique*) là cơ sở bản thể học của Heraclite và phép biện chứng của các nhà ngụy biện, đấy là không nói về những bi kịch đầu tiên. Aristote đã dành cho nó một phần lớn trong các suy nghĩ của mình về phép biện chứng trong *Topiques*/Các chủ điểm và *Réfutation sophistiques* /Những biện bác chống lại ngụy biện. Xem F. Nietzsche “La joute chez Homère” (Tranh đấu ở Homère) in trong “Cinq préfaces à cinq livres qui n’ont pas été écrits” (Năm lời tựa cho năm quyển sách không được viết ra) (1872), *Écrits posthumes 1870-1873*/Di cảo 1870-1873.↩

Theo nghĩa được xác lập bởi L. Hjelmslev. *Prolegomena to a Theory of Language*/Nhập môn lý thuyết ngôn ngữ. bản dịch tiếng Anh, Whitfield, Madison, U. Wisconsin Press, 1963; và đã được R. Barthes tiếp thu trong *Eléments de sémiologie*/Các yếu tố ký hiệu học (1964). Paris: Seuil, 1966. IV. 1.↩

Xem, đặc biệt, T. Parsons. *The Social System*/Hệ thống xã hội. Glencoe: Free Press, 1967; cũng của ông: *Sociological Theory and Modern Society*/Lý thuyết xã hội học và xã hội hiện đại. N.Y.: Free Press, 1967. Thư mục lý thuyêt mác xít về xã hội hiện đại chiếm hơn năm mươi trang. Cũng có thể với mục đích này tìm đến các thư mục (hồ sơ tư liệu và phân tích phê phán) do p. Souyri đưa ra trong sách *Le marxisme après Marx*/Chủ nghĩa Marx sau Marx, Flammarion, 1970. Một toàn cảnh lý thú về sự xung đột giữa hai trào lưu lớn này về lý thuyết xã hội, cũng như về sự trộn lẫn của chúng, được A. W.

Gouldner đưa ra trong The Coming Crisis of *Western Sociology/Cuộc* khủng hoảng đang đến của xã hội học phương Tây, London, Heineman, in lần 2, 1972. Sự xung đột này chiếm vị trí quan trọng trong các công trình của J. Habermas, người vừa kế thừa di sản của trường phái Francfort vừa luận chiến với lý thuyết hệ thống xã hội của Đức, nhất là với lý thuyết của Luhmann.↩

Tính lạc quan này thấy rõ trong các kết luận của R. Lynd *Knowledge for What?/Tri* thức cho cái gì?, Princeton U.R, 1939. P. 239 mà M. Horkheimer dẫn lại trong *Eclipse of Reason* /Sự lu mờ của lý trí, Oxford U.P, 1947: trong xã hội hiện đại, khoa học cần phải đến thay thế cho tôn giáo "đã bị dùng đến sờn mòn" để chỉ ra các mục đích của cuộc sống.↩

H. Schelsky. *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zeitalter*/Con người trong thời đại khoa học, Koln, 1961. 24 sq: "Chủ quyền của Nhà nước bây giờ thể hiện không phải chỉ trong sự kiện là nó độc quyền áp dụng vũ lực (Max Weber) hay ban bố tình trạng khẩn cấp (Carl Schmitt) mà trước hết là ở chỗ nó quyết định mức độ hiệu quả của tất cả các phương tiện kỹ thuật tồn tại trong nó, ở chỗ nó dành cho mình những phương tiện có tính hiệu quả lớn nhất và nó có thể thực tế đặt mình ra ngoài trường áp dụng các phương tiện kỹ thuật mà nó áp đặt lên kẻ khác". Có người sẽ nói đó là lý thuyết về nhà nước, chứ không phải về hệ thống. Nhưng Schelsky nói thêm: "Trong các mục đích của mình, bản thân nhà nước phải phục tùng quy luật mà tôi đã gọi là quy luật chung của nền văn minh khoa học: chính phương tiện quyết định mục đích, hay nói đúng hơn, các khả năng kỹ thuật đòi hỏi phải biết sử dụng chúng". Habermas phản đối quy luật này, ông cho rằng toàn bộ các phương tiện kỹ thuật và các hệ thống hoạt động có đích hướng không bao giờ phát triển một cách tự trị:

“*Conséquences pratiques du progrès scientifique et technique*” (Các hệ quả thực tế của tiến bộ khoa học và kỹ thuật, 1968) in trong *Theorie und Praxis*/Lý thuyết và thực tiễn, Neuwied, Luchterhand, 1963, cũng xem J.Ellul. *La technique et l’enjeu du siècle*/Kỹ thuật và vật đặt cược của thế kỷ, Paris: Armand Colin, 1954; cũng của ông, *Le système technicien*/Hệ thống kỹ thuật, Paris, Caiman-Levy, 1954. Còn về việc các vụ đình công và nói chung là sức ép lớn do các tổ chức hùng mạnh của công nhân làm thuê thực hiện tạo ra sự căng thẳng mà xét đến cùng là tác động thuận lợi đến tính hiệu quả của hệ thống thì Ch. Levinson, một thủ lĩnh công đoàn, đã tuyên bố rõ; ông ta coi sự căng thẳng đó là nguyên nhân sự tiến bộ về kỹ thuật và quản lý của nền công nghiệp Mỹ (dẫn theo H.- F. de Virieu. *Le Matin*, 12/1978. số đặc biệt “Que veut Giscard?” [Tổng Thống Pháp] (Giscard d’ Estaing muốn gì ?)).↩

T. Parsons. *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*/Những tiểu luận về lý thuyết xã hội học thuần túy và ứng dụng, Glencoe: Free P., 1957 (tái bản), tr. 46-47.↩

Từ này ở đây được lấy theo cách diễn đạt mà J. K. Galbraith đưa lại cho thuật ngữ *technostructure* trong sách *Le nouvel Etat industriel. Essai sur le système économique americain*/Nhà nước công nghiệp mới. Tiểu luận về hệ thống kinh tế Mỹ, Paris, Gallimard, 1968 hay theo nghĩa mà R. Aron dùng thuật ngữ *structure technico-bureaucratique* trong *Dix-huit leçons sur la société industrielle*/Mười tám bài giảng về xã hội công nghiệp, Paris, Gallimard, 1962 hơn là theo cách hiểu của thuật ngữ *bureaucratie*. Từ sau này “cứng” quá, bởi vì nó vừa mang tính kinh tế vừa mang tính xã hội chính trị và vì nó khởi thủy là từ sự phê phán của phong trào công nhân đối lập (Kollontai) đối với chính quyền bônsêvich, về sau là của phái Trostky

đối với phái Stalin. Xem về điều này: CL. Lefort. *Eléments d'une critique de la bureaucratie* (Nguyên lý của sự phê phán chế độ quan liêu) Genève, Droz, 1971, trong đó sự phê phán mở rộng sang cả xã hội quan liêu nói chung.↩

Eclipse of Reason/Sự lu mờ của lý trí, tài liệu đã dẫn, 183.↩

M. Horkheimer. "Traditionnelle und kritischeTheorie"(Lý thuyết truyền thống và lý thuyết phê phán), 1937, in trong bản dịch tiêng Pháp Maillard &Muller. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris: Gallimard, 1974. Cũng xem (bản dịch tiếng Pháp): Collectif du College de philosophie, *Théorie critique*/Lý thuyết phê phán, Paris: Payot, 1978. Và một thư mục cặn kẽ về trường phái Francfort bằng tiếng Pháp trên tạp chí *Esprit* (5/1978) do Hoehn và Raulet soạn.↩

Xem CL. Lefort. Tài liệu đã dẫn; cũng của ông, *Un homme en trop*/Một người thừa, Paris, Seuil, 1976; Castoriadis C., *La société bureaucratique*/Xã hội quan liêu, Paris, 10/18,1973.↩

Xem chẳng hạn: J. P. Garnier. *Le marxisme lénifiant*/Chủ nghĩa Marx dịu xuống, Paris, Le Sycomore, 1979.↩

Đó là tên gọi của "cơ quan phê phán và định hướng cách mạng" xuất bản thời kỳ 1945-1965 bởi một nhóm các tổng biên tập (dưới những bút hiệu khác nhau) là C. de Beaumont, D. Blanchard, C. Castoriadis, S. de Diesbach, Cl. Lefort, J-F. Lyotard, A. Maso, D. Mothé, B. Sarrel, P. Simon, P. Souyri.↩

E. Bloch. *Das Prinzip Hoffnung*/Nguyên tắc Hy vọng (1954- 1959). Francfort, 1967; G. Raulet. *Utopie-Marxisme selon E. Bloch*/Chủ nghĩa Marx không tưởng theo Bloch. Paris, Payot, 1976.↩

Đây là ám chỉ những sự cẩu thả về lý thuyết đã gây ầm ĩ trong thời chiến tranh Algéri và chiến tranh Việt Nam cũng như trong phong trào sinh viên thập niên 1960. Toàn cảnh lịch sử chuyện này được đưa ra trong A. Schnapp, P. Vidal- Naquet. *Journal de la Commune étudiante*/Ghi chép về một Công xã sinh viên, Paris, Seuil, 1969. Phần giới thiệu.↩

Lewis Mumford. *The Myth of the Machine*. *Technics and Human Development*/Huyền thoại về cỗ máy. Kỹ thuật và sự phát triển của con người, London, Seeker &: Warburg, 1967.↩

Sự do dự giữa hai giả thiết này đã thấm vào lời kêu gọi bằng mọi giá đạt cho được sự tham gia của trí thức vào hệ thống: Ph. Nemo. "La nouvelle responsabilité des clercs" (Trách nhiệm mới của các học giả) in trong tạp chí *Le Monde*, 8/9/1978.↩

Sự đối lập lý thuyết giữa *Naturwissenschaft*/Khoa học tự nhiên và *Geisteswissenschaft*/Khoa học tinh thần có nguồn gốc từ W. Dilthey (1863-1911). Xem thêm: *Le monde de l'esprit*/Thế giới của tinh thần, Aubier-Montaigne, 1947.↩

M. Albert, người phụ trách Cục Kế hoạch Pháp viết: "Cục kế hoạch là một phòng nghiên cứu của chính phủ Đó còn là một ngã tư lớn của dân tộc, ngã tư nơi các tư tưởng gặp gỡ nhau, nơi các quan điểm va chạm nhau và nơi các thay đổi diễn ra (...). Chúng ta không nên chỉ một mình, cần để những người khác soi sáng cho chúng ta... (Tạp chí *L'Expansion*, 11/1978). Về vấn đề ra quyết định, xem: G. Gafgen. *Théorie der wissenschaftlichen Entscheidung*/Lý thuyết về quyết định khoa học. Tubingen, 1963; *L. Sfez*. *Critique de la decision*/Phê phán sự ra quyết định, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1976.↩

Hãy theo dõi sự tàn lụi trong hai mươi năm gần đây của những tên tuổi như Stalin, Mao, Castro với tư cách cha đẻ của cách mạng. Hãy suy nghĩ về việc hình ảnh tổng thống Mỹ đã bị rạn nứt ra sao sau vụ Watergate.↩

Đó là đề tài trung tâm tác phẩm của R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*/Người không tính cách, 1930-1933), Hambourg, Rowolht. Trong chú giải cho bản in tiếng Pháp tiểu thuyết này, J. Bouveresse đã nhấn mạnh sự gần gũi của đề tài về sự "cô quạnh" của cái Tôi này với sự "khủng hoảng" của các khoa học đầu thế kỷ XX và với khoa học luận của E. Mach; ông dẫn ra những bằng chứng sau: "Khi đặc biệt tính đến trạng thái của khoa học, con người có thể được làm chỉ từ cái mà người ta nói cho hắn biết rằng hắn là hay từ cái mà người ta làm với hắn là… Đó là một thế giới trong đó các biến cố đã trải qua trở nên độc lập với con người (…). Đó là một thế giới của tương lai, thế giới nơi tất cả diễn ra nhưng không có cái xảy ra với ai, không có ai chịu trách nhiệm về điều đó" (J. Bouveresse. "*La problématique du sujet dans L'homme sans qualités*" (Hệ vấn đề chủ thể trong *Con người không tính cách*) in trong Noroit (Arras). 234 & 235 (12/978-1/1979.)↩

J. Baudrillard. *A l'ombre des majorités silencieuses, ou la fin du social*/Dưới bóng đa số im lặng hay sự cáo chung của xã hội, Paris, Utopie, 1978.↩

Đó là hệ từ vựng của lý thuyết hệ thống; chẳng hạn, Ph. Nemo, tài liệu đã dẫn, viết: "Chúng tôi biểu hiện xã hội dưới dạng hệ thống theo nghĩa điêu khiển học của từ này. Hệ thống đó là mạng lưới những sự giao tiếp với những ngã ba nơi sự giao tiếp tụ về và từ đó nó được phân phát lại (…)".↩

J. P. Garnier (tài liệu đã dẫn, 93) đưa ra thí dụ sau: "Trung tâm thông tin về những sự đổi mới xã hội do A. Dougier và F. Bloch-Lainé phụ trách, có vai trò thống kê, phân tích và phổ biến thông tin về các thực nghiệm mới trong cuộc sống thường ngày (giáo dục, sức khỏe, luật pháp, hoạt động văn hóa, quy hoạch đô thị và kiến trúc, V.V.). Ngân hàng dữ liệu này về các "thực tế lựa chọn" phục vụ cho các cơ quan nhà nước chịu trách nhiệm làm sao cho "xã hội dân sự" trở thành xã hội văn minh: Cục kế hoạch, Ban thư ký hành động xã hội.↩

S. Freud đặc biệt chú ý đến hình thức "tiền định" này. Xem Marthe Robert. *Roman des origines, origine du roman*/Tiểu thuyết về nguồn gốc, nguồn gốc của tiểu thuyết, Paris, Grasset, 1972.↩

Xem các công trình của M. Serres, đặc biệt là Hermès I - IV Paris, Minuit 1969 - 1977.↩

Chẳng hạn, E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*/Sự thể hiện cái Tôi trong đời sống thường ngày, Edinburgh, Nxb Đại học Edinburgh p, 1956; A. W. Gouldner. *tài liệu dã dẫn*, chương 10; A. Touraine. *La voix et le regard*/Giọng nói và cái nhìn, Paris, Seuil, 1978; A. Touraine và những người khác, *Lutte étudiante*. Paris, Seuil, 1978; M. Callon, "*Sociologie des techniques?*" Pandore 2 (2/1979), 28-32; P. Watzlawick và những người khác., *tài liệu đã dẫn*...↩

Đề tài về sự quan liêu hóa phổ biến như là tương lai của các xã hội hiện đại đã được khai triển trước hết ở B. Rizzz. *La bureaucratisation du monde*/Sự quan liêu hóa của thế giới, Paris, 1939.↩

Xem H. P. Grice. "Logic and Conversation" (Logic và đối thoại) in trong P. Cole, J.J. Morgan (chủ biên) *Spech Acts* III. *Syntax and*

Semantics/Các hành vi ngôn ngữ III, Cú pháp và ngữ nghĩa, N.Y: Academic, 1975. tr. 59-82.↩

Về cách tiếp cận hiện tượng học đến vấn đề, xem trong M. Merleau-Ponty. (Cl. Lefort chủ biên). *Résumés de cours*/Tóm tắt giáo trình, Paris, Gallimard, 1968, bài giảng các năm 1954-55) về cách tiếp cận xã hội học tâm lý, xem: R. Loureau. *L'analyse mstitutionnelle*/Sự phân tích thiết chế, Paris, Minuit, 1970.↩

M. Callon, *tài liệu đã dẫn*, 30: "Xã hội học là phong trào trong đó các diễn viên xác lập và định chế hóa những sự khác nhau, và những ranh giới giữa cái xã hội và cái không phải xã hội, cái kỹ thuật và cái không phải kỹ thuật, cái tưởng tượng và cái thực tế: việc vạch ra những ranh giới này là một "tiền đặt cược" và không có sự đồng thuận nào có khả năng thực hiện được, ngoại trừ sự thống trị hoàn toàn". So sánh với cái Touraine mệnh danh là "xã hội học thường trực", *La voix et le regard*/Giọng nói và cái nhìn, *tài liệu đã dẫn*.↩

Aristote đã giới hạn chặt chẽ đối tượng của nhận thức bằng cách định nghĩa cái ông gọi là sở thị: "Mọi lời nói đều biểu thị một cái gì đó (*semantikos*), nhưng không phải mọi lời nói đều là sở thị (*apophantikos*): chỉ là sở thị cái mà có thể nói về nó là đúng hay sai. Nhưng, điều này không phải bao giờ cũng làm được: chẳng hạn lời cầu nguyện là một lời nói nhưng nó không đúng không sai" (*Péri herménèias*; 4,17a).↩

Xem K. Popper. *Logik der Forschung*/Logic của nghiên cứu khoa học, Vienne, Springer, 1935; cũng của ông, "Normal Science and its Dangers" in trong I. Latakos.& A. Musgrave (chủ biên), *Criticism and the Growth of Knowledge*/Chủ nghĩa phê phán và sự tăng trưởng của tri thức, Cambridge (GB) U.P, 1,1970.↩

Xem Jean Beaufret, *Le poème de Parménide*/Bài thơ của Parménide, Paris, P.U.F, 1955.↩

Vẫn còn theo nghĩa của chữ "Bildung" (dào luyện) [tiếng Đức trong nguyên bản] (tiếng Anh. "*culture*") như thuyết "duy văn hóa" (culturalisme) [đối lập với thuyết "duy tự nhiên"/naturalisme] đã du nhập. Đây là thuật ngữ tiền lãng mạn và lãng mạn (so sánh với *Volksgeist* của Hegel).↩

Xem trường phái "duy văn hóa" Mỹ: C. DuBois, A. Kardiner, R Linton, M. Mead.↩

Xem sự tổ chức folklore châu Âu từ cuối thế kỷ XVIII trong quan hệ với chủ nghĩa lãng mạn: những nghiên cứu của anh em Grimm, của Vuk Karadic (các truyện dân gian Serbi), v.v…↩

Nói vắn tắt, đó là luận điểm của Levy-Bruhl. *La mentalité primitive* (Tâm thức nguyên thủy) Alcan, 1922.↩

CL.Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*/Tư duy hoang dã, Paris, Plon, 1962.↩

R. Jaulin, *La paix blanche*/Hòa bình trắng, Seuil, 1970.↩

VL. Propp. "Morphologie of the Folktale" (Hình thái học truyện cổ tích), *International Journal of Linguistics*. 24, (4/10/1958)↩

CL. Lévi-Strauss. "La structure des mythes" (Cấu trúc của các huyền thoại) (1955) in trong *Anthropologie structurale*/Nhân loại học cấu trúc, Paris, Plon, 1958; cũng của ông "*La structure et la forme. Reflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp*" (Cấu trúc và hình thức. Suy nghĩ về tác phẩm của Vladimir Propp), *Cahiers de l'institut de science économique appliquée 99*, série M, (3/1960).↩

Geza Roheim, *Psychoanalysis and Anthropology*/Phân tâm học và nhân loại học, N.Y., 1950↩

André M, d'Ans, *Le dit des vrais hommes*/Lời nói của những người chân chính, Paris, 10/18,1978.↩

Sách đã dẫn, 7.↩

Chúng tôi chọn thí dụ này vì "nghi thức" dụng học vây quay việc truyền đi các truyện kể và nhà nhân loại học đã tận tình cung cấp thông tin cho chúng ta. Xem: P. Clasters. *Le grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*/Lời Nói lớn. Các huyền thoại và bài hát thiêng của tộc người Guarani Ấn Độ, Paris, Seuil, 1974.↩

Về một môn tự sự học đưa chiều đo dụng học vào phân tích xem: G. Genette. Figures III/Những hình thể III, Paris, Seuil, 1972.↩

Xem chú thích 34 của sách này.↩

Quan hệ âm luật/trọng âm giữ vai trò then chốt trong nhịp điệu là trọng tâm suy nghĩ của Hegel về sự tư biện. Xem *Phénoménologie de l'esprit* (Hiện tượng học tinh thần), Lời tựa, IV. [Xem: bản dịch và chú giải của Bùi Văn Nam Sơn, NXB Văn học, 2006, §61, tr. 110. (N.D)].↩

Thông tin này do A. M. d'Ans cung cấp, nhân đây xin cám ơn.↩

Xem những phân tích của D. Charles. *Le temps de la voix*/Thời gian của giọng nói, Paris, Delarge, 1978. Và Dominique. Avron. *L'appareil musical*/Bộ máy âm nhạc, Paris, 10/18,1978.↩

Xem Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétitions*/Huyền thoại về sự quy hồi vĩnh cửu: Các nguyên mẫu và những sự lặp lại, Paris, Gallimard, 1949.↩

Thí dụ lấy từ Frege "Uber Sinn und Bedeutung" (Về nghĩa và vật quy chiếu, 1892) trong *Philosophical Writings*/Những bài viết triết hoc, Oxford, Blackwell, 1960.↩

Br. Latour. "La rhétorique du discours scientifique" (Từ chương của các diễn ngôn khoa học) in trong *Actes de la recherche en sciences sociales*/Những hành động nghiên cứu khoa học xã hội, 13 (3/1977).↩

G. Bachelard. *Le nouvel esprit scientifique*/Tinh thần khoa học mới) Paris, P.U.F, 1934.↩

Descartes. *Méditations métaphysiques*/Những suy niệm siêu hình học, 1641. Suy niệm IV.↩

Xem chẳng hạn K. Hempel. *Philosophy of Natural Science*/Triết học của khoa học tự nhiên, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1966.↩

Chúng tôi không thể xét đến ở đây tất cả những khó khăn do tiền đề kép này gây nên. Xem V. Descombes. *L'inconscient malgré lui*/Bất chấp Vô thức, Paris, Minuit, 1977.↩

Quan sát này che đậy một khó khăn lớn cũng nảy sinh khi phân tích tự sự: khó khăn liên quan đến sự khác biệt giữa các trò chơi ngôn ngữ và các loại diễn ngôn. Ở đây chúng tôi sẽ không xét đến nó.↩

Xem chẳng hạn K. Hempel. *Philosophy of Natural Science*/Triết học của khoa học tự nhiên, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1966.↩

Th. Kuhn. *The Structure of Scientific Révolutions*/Cấu trúc của các cuộc cách mạng khoa học, Chicago U.P., 1962.↩

So sánh thái độ của trẻ em khi học những môn khoa học đầu tiên hay về cách thức mà người bản xứ diễn giải sự giải thích của các nhà dân tộc học (xem Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*/Tư duy hoang dã, *tài liệu đã dẫn*, chương I "Khoa học của cái cụ thể").↩

Chính Mestraux đã nói với Clashes như vậy: "Để có thể nghiên cứu xã hội nguyên thủy thì cần phải để nó mục rạ một chút". Quả thật cần để cho người đưa tin bản xứ có thể phân tích nó bằng con mắt của nhà dân tộc học thông qua việc tự hỏi về sự hoạt động của các thiết chế của nó, do đó là về sự hợp thức của nó. Khi suy nghĩ về thất bại của bộ lạc Achè, Clashes kết luận: "Và vì thế, người Achè cùng lúc vừa tiếp nhận quà tặng mà họ không đòi hỏi vừa cự tuyệt mọi ý đồ đối thoại, bởi vì họ đủ mạnh để không cần đến nó: chúng ta có thể bắt đầu nói với họ khi họ bị bệnh" (dân theo M. Carhy. "Pierre Clashes", Libre 4.(1978.).↩

Về hệ tư tưởng duy khoa học, xem Survivre (8-91971) sau đó được phân tích trong Jaubert, Lesvy-Lesblond chủ biên, *tài liệu đã dẫn*, 51. Ở cuối sách này có thư mục các báo chí định kỳ và danh sách các nhóm đấu tranh chống lại các hình thức khác nhau của việc đem khoa học lệ thuộc vào hệ thống.↩

V. Goldschmidt. *Les Dialogues de Platon*/Các đối thoại của Platon, Paris, P.U.F, 1947.↩

Thuật ngữ lấy của G. Genette, Figures III (Những hình thể III), *tài liệu đã dẫn*.↩

P. Valéry. *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* (Nhập môn phương pháp của Léonard de Vinci), (1894). Paris, Gallimard, 1957 (cũng bao gồm cả: "Marginalia", 1930; 'Note et digression", 1919; "Léonard et les philosophes", 1929).↩

P. Aubenque. *Le problème de l'Etre chez Aristote* (Vấn đề "Tồn tại" trong Aristote). Paris, P.U.F, 1962.↩

P. Duhem. *Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*/Thểu luận về lý thuyết vật lý từ Platon đến Galliée, Paris, Hermann, 1908; A. Koyre. *Etudes galiléennes*/Các nghiên cứu Galilée, Paris, Hermann, 1966; Th. Kuhn, *tài liệu đã dẫn*.↩

M. de Certeau, D. Julia., Revel. *Une politique de la langue*. *La Revolution française et les patois*/Một chính sách ngôn ngữ. Cuộc cách mạng Pháp và các thổ ngữ, Paris, Gallimard, 1975.↩

Về sự khác biệt giữa chỉ thị và chuẩn mực, xem: G. Kalinowski. "Du métalangage en logique. Réflexions sur la logique déontique et son rapport avec la logique des normes" (Về siêu ngôn ngữ trong logic học. Suy nghĩ về logic bổn phận và quan hệ của nó với logic chuẩn mực) in trong *Documents de travail* 48/Các tài liệu làm việc (11/1975), Università di Urbino.↩

Dấu vết của chính sách này có thể thấy trong việc tổ chức lớp học triết vào cuối cấp trung học. Cũng như trong dự án của Nhóm nghiên cứu về giảng dạy triết học đề xuất việc dạy "triết học" ngay từ năm đầu bậc trung học (G.R.E.P.H. "La philosophie déclassée" (Triết học bị giáng) in trong *Qui a peur de la philosophie*?/Ai sợ triết học?, Paris, Flammarion, 1977. Có lẽ cấu trúc chương trình của C. E. G. E. P. cho Québec, nhất là về phần triết học, cũng định hướng theo hướng này (xem chẳng hạn *Cahiers de l'enseignement collégial* năm 1975-1976 cho triết học).↩

H. Jaune. "L'Université et les besoins de la société contemporaine" (Đại học và các nhu cầu của xã hội hiện đại) in trong *Cahiers de l'Association internationale des universités* 10, (1970).↩

Có thể thấy cách nói “cứng” (gần như mang tính thần bí quân sự) trong Julio de Mesquita Filho. *Discorso de Paraninfo da primeiro turma de licenciados pela Faculdade de Filosofia, Ciencas da Letras da Universidade de Sao Paulo*. (25/1/1937) ; và cách nói sửa lại “mềm” hơn cho các vấn đề phát triển hiện nay của Brazil trong *Relatorio do Grupo de Trabalho*. *Reforma Universitaria*, Brasilia, Bộ Giáo dục và Văn hóa và Bộ kế hoạch, 8/1968. Các tài liệu này là một phần hồ sơ về đại học ở Brazil mà tôi đã được Heslens C. Chamlian và Martha Ramos de Carvalho ở đại học Sao Paolo cho biết, nhân đây xin cám ơn.↩

Độc giả tiếng Pháp có thể tiếp cận hồ sơ này qua nỗ lực tập hợp tài liệu do Miguel Abensour và Collège de philosophie: *Philosophies de [‘Université. L’idealisme allemand et la question de l’université*/Triết học về đại học. Chủ nghĩa duy tâm Đức và vấn đề giáo dục đại học (các bài viếtt của Schelling, Fichte, Scheiermacher, Humboldt, Hegel), Paris, Payot, 1979.↩

“Sur l’organisation interne et externe des établissements scientifiques supérieurs à Berlin” (Về sự tổ chức bên trong và bên ngoài của việc thiết lập khoa học bậc cao ở Berlin) (1810) in trong *Philosophies de l’Université* (Triết học về đại học), tài liệu đã dẫn, tr. 321.↩

Sách đã dẫn, 323.↩

F. Schleiermacher. *Pensées de circonstance sur les universités de conception allemande*/Những suy nghĩ về tình hình đại học theo quan điểm Đức, 1808, *sách đã dẫn.,* tr. 270-271.↩

“Việc giảng dạy triết học được thừa nhận chung là nền tảng của mọi hoạt động đại học” (*sách đã dẫn,* 272).↩

Bộ *Bách khoa thư* của Hegel còn *có* ấn bản lần thứ ba năm 1830. Gồm ba tập: *Khoa học Logic* (Tiểu Logic học), *Triết học về Tự nhiên, Triết học về Tinh thần*. Xem: Tập I, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức sắp xuất bản. (BT)↩

A. Touraine đã phân tích những mâu thuẫn của sự chuyển chỗ [sang Hoa Kỳ] này trong *Université et société aux Etats-Unis* (Đại học và xã hội ở Mỹ), Paris, Seuil, 1972. tr. 32-40.↩

Được cảm thấy ngay trong các kết luận của R. Nisbet. *The Degradation of the Academic Dogma: the University in America*, 1945-1970/Sự xuống cấp của giáo điều hàn lâm: Đại học ở Mỹ, London, Heinemann, 1971. Tác giả là giáo sư ở đại học Calliffornia, Riverside.↩

Xem G. W. Hegel. Philosophie des Rechts/Triết học pháp quyền, 1821.↩

Xem P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'hermeneutique*/Xung đột của những diễn dịch. Tiểu luận về sự tường giải, Paris, Seuil, 1969. H. Gadamer. Warbeit und Methode/*Chân* lý và phương pháp, Tubingen, Mohr, in lần 2, 1965.↩

Xem hai phát ngôn : (1) *Trăng đã lên;* (2) *Phát ngôn [rằng] "trăng đã lên" là một phát ngôn sở thị*. Có thể nói rằng trong phát ngôn thứ hai, ngữ đoạn *"Trăng đã lên"* là *tự danh* của (1). Xem J. Rey-Debove, *Le métalangage* (Siêu ngôn ngữ). Paris, Le Robert, 1978, phần IV.↩

Ít nhất, trong lĩnh vực đạo đức tiên nghiệm, là nguyên tắc của Kant: xem *La critique de la raison pratique* /Phê phán lý trí thực hành [Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải. NXB Tri thức, 2007]. Về chính trị và đạo đức thường nghiệm, Kant rất thận trọng: vì không ai có thể đồng

nhất được với chủ thể tiên nghiệm chuẩn mực nên về mặt lý thuyết, chính xác hơn là phải dàn xếp với các quyền lực nhà nước đang tồn tại. Xem chẳng hạn: Kant: Antwort an der Frage: “Was ist Auíklarung ?” (Trả lời câu hỏi: Khai Minh là gì?), 1784.↩

Xem I. Kant, tài liệu đã dẫn. J. Habermas, *Strukturwandel der Offentlichkeit*/Sự biến đổi cấu trúc của không gian công cộng. Khảo cổ học về không gian công cộng như chiều kích cấu tạo nên xã hội tư sản, Francfort, Luchterhand, 1962. Các thuật ngữ public (công cộng) và publicité (không gian công cộng, tính công khai) đang mở rộng như trong các cách nói “công bố thư riêng”, “thảo luận công khai” v.v… Nguyên tắc Offentlichkeit này vào cuối những năm 60 đã định hướng hoạt động cho nhiều nhóm các nhà khoa học, nhất là phong trào “Survivre” (“Sống sót”), nhóm “Scientists and Engineers for Social and Political Action” (“Các nhà khoa học và kỹ sư Anh vì hành động xã hội và chính trị”, U.S.A) và nhóm “British Society for Social Responsability in Science” (“Hội vì trách nhiệm xã hội trong khoa học Anh”, G.B).↩

Martin Heidegger: Sự tự khẳng định của Đại học Đức/Die Selbstbehauptung der deutschen Universitat, 1934. G. Granel đã dịch bản này sang tiếng Pháp trong Phi, phụ lục cho *Annales de l’université de Toulouse-Le Mirail*/Niên giám đại học Toulouse-La Mirail, Toulouse (1/1977).↩

Xem chú thích 1. Một số phương diện khoa học của chủ nghĩa hậu hiện đại đã được nêu lên trong I. *Hassan, Culture, Indeterminacy, and Immanence: Margins of the (Postmodern) Age*/Văn hóa, tính không xác định và tính nội tại: những bờ rìa của thời đại (hậu hiện đại) in trong Humanities in Society, (mùa đông 1978), tr. 51-85.↩

CL. Muller dùng cách nói “quá trình giải hợp thức hóa” trong công *trình The Politics of Commnnication*/Các chính sách truy ền thông, *tài liệu đã dẫn*, tr. 164.↩

Con đường nghi ngờ con đường tuyệt vọng (…), chủ nghĩa hoài nghi, Hegel đã viết trong Lời tựa của cuốn *Phénoménologie de l’espritf/Hiện* tượng học Tinh th ần, để mô tả hiệu ứng của xung năng tư biện trên tri thức tự nhiên.↩

Do sợ bản báo cáo quá nặng n ề nên chúng tôi gác lại sau sự phân tích nhóm quy tắc này.↩

Nietzsche. “*Der europaische Nihilismus*“/Chủ nghĩa hư vô Âu Châu (ms N vu, 3); “*Der Nihilism, ein normaler Zustand*“/Chủ nghĩa hư vô, một trạng thái bình thường (ms WII, 1); “*Kritik der Nihilismen*“/Phê phán các [loại] chủ nghĩa hư vô (ms W VII, 3); “*Zum Plane*”/ kế hoạch (ms W II 1) in trong *Nietzsches Werke. Kritische Gesamtausgabe*/Các tác phẩm Nietzsche, toàn tập khảo chứng. Berlin, Gruyter, 1970. Các văn bản này đã thành đối tượng bình giải của K. Ryjik, *Nietzsche, le manuscrit de Lenzer* Hezde/Nietzsche, bản thảo của Lenzer Heide, bản đánh máy, Khoa Triết học, Đại học Paris VIII (Vincennes).↩

“Sur l’avenir de nos établissements d’enseignement” (V ề tương lai những sự thiết chế giáo dục của chúng ta), 1872, bản tiếng Pháp, in trong F. Nietzsche. *Ecrits posthumes 1870- 1873/Di* cảo, Paris, Gallimard, 1975.↩

M. Buber. *Je et Tu*/Tôi và Anh, Paris, Auber, 1938; cũng của ông: *Dialogisches Leben*/Đời sống đối thoại. Zurich: Müller, 1947. E. Lévinas. *Totalité et infini*/Toàn thể và vô hạn, La Haye: Nijhoff, 1961; cùng của ông: “*Martin Buber und die Erkenntnistheorie*” (Martin

Buber và lý thuyết nhận thức", 1958, in trong Divers. Philosophen des 20. *Jahrhunderts*/Những triết gia của thế kỷ XX, Stuttgart, Kohlhammer, 1963.↩

"dissémination" (nghĩa đen: sự gieo hạt) và "éclatement" (nghĩa đen: sự tan vỡ tung tóe) ở trang sau là hai khái niệm cơ bản biểu thị đặc điểm của các hình thức tư duy mới trong tư tưởng Pháp hiện đại (xem: J. Derrida*: La dissémination*, Paris, 1972). (N.D).↩

Investigations philosophiques/Những nghiên cứu triết học*, tài liệu đã dẫn*, §18.↩

Investigations philosophiques/Những nghiên cứu triết học*, tài liệu đã dẫn*, §18.↩

Investigations philosophiques/Những nghiên cứu triết học*, tài liệu đã dẫn*, §18.↩

Xem chẳng hạn "La taylorisation de la recherche" (Sự Taylor hóa nghiên cứu) in trong (*Auto) critique de la science*/Sự (tự) phê phán của khoa học, *tài liệu đã dẫn*, tr. 291-293. Và đặc biệt: D. J. Solla Price, *Little Science, Big Science*/Khoa học nhỏ, khoa học lớn, N.Y, Columbia U.P, 1963) trong đó nhấn mạnh đến sự khác biệt giữa một số nhỏ nhà nghiên cứu có năng suất cao (được đánh giá bằng số lượng bài công bố) và một số lớn nhà nghiên cứu năng suất kém. Số sau tăng lên như bình phương của số đầu, mặc dù số đầu thực sự tăng chỉ khoảng hai mươi năm một. Price kết luận rằng khoa học - xét như một chỉnh thể xã hội - là *phản dân chủ* (59) và "*nhà khoa học xuất sắc*" đi trước cả 100 năm so với *nhà khoa học tối thiểu* (56).↩

Xem J. T. Desanti, "*Sur le rapport traditionnel des sciences et de la philosophie*" (Về mối quan hệ truyền thông giữa các khoa học và triết

học) in trong *La philosophie silencieuse, ou critique des philosophies de la science*/Triết học im lặng, hay phê phán các triết thuyết về khoa học, Paris, Seuil, 1975.↩

Việc đưa môn triết học ở đại học vào lại trong tổng thể các khoa học nhân văn xét theo quan điểm này có tầm quan trọng vượt quá các nỗi lo âu về nghề nghiệp này. Chúng tôi không tin rằng triết học - bị "kết án" phải làm công việc hợp thức hóa -, nhưng có thể là nó sẽ thực hiện được, hay ít nhât là thúc đẩy công việc này, với điều kiện cần xem xét lại các quan hệ của nó với thiết chế đại học. Về vấn đề này xem Lời nói đầu cho *Dự án viện bách khoa triết học*, Khoa Triết học, Đại học Paris VIII (Vincennes), 1979.↩

Xem A. Janik & St. Toulmin, *Wittgensteins Vienna*/Thành phố Wien [nơi có nhóm triết học logic thực chứng của R. Carnap] của Wittgenstein, N.Y. Simon & Schuster, 1973; J. Piel, "Vienne début d'un siècle" (Thành phố Wien đầu thế kỷ) in trong tạp chí Critique, 339-340 (8-9/1975).↩

Xem J. Habermas, "Dogmatisme, raison et décision: théorie et pratique dans une civilisation scientifisée" (Chủ nghĩa giáo điều, lý tính và [sự ra] quyết định: lý thuyết và thực hành trong một nền văn minh khoa học hóa), 1963, in trong Théorie et pratique. T.II, *tài liệu đã dẫn*, tr. 95.↩

"Khoa học cười thầm" là tên một chương trong tiểu thuyết *Người không tính cách* của R. Musil được J. Bouveresse dẫn ra va bình luận trong "Hệ vấn đề của chủ thể…", *tài liệu đã dẫn*.↩

Aristote trong các tác phẩm *Analytiques*/Phân tích pháp I, Phân tích pháp II) (khoảng năm 330), Descartes trong *Regulae ad directinem ingeni*/Những quy tắc hướng dẫn lý trí (khoảng năm 1628) và *Les*

principes de la philosophie/Các Nguyên lý triết học (1644), J. Stuart Mill trong *Système de logique inductive et déductive*/Hệ thống logic quy nạp và diễn dịch (1843).↩

G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*/Chủ nghĩa duy lý ứng dụng, Paris, P.U.F, 1949; M. Serres. "La réforme et les sept péchés" (Sự cải tạo và bảy tội lỗi) in trong tạp chí L'Arc. 42 (số đặc biệt về Bachelard), 1970.↩

D. Hilbert, *Grundlagen der Geometric*/Các cơ sở của hình học), 1899; N. Bourbaki. "L'architecture des mathématiques" (Kiến trúc của toán học) in trong Le Lionnais (chủ biên.) *Les grands courants de la pensée mathéinatique*/Những trào lưu lớn của tư duy toán học, Paris, Hermann, 1848; R. Blanche. *L'axiomatique*/Hệ tiên đề, Paris, P.U.F, 1955.↩

Xem Blanché, tài liệu đã dẫn, chương V.↩

Ở đây chúng tôi theo R. Martin, *Logique contemporaine et formalization*/Logic hiện đại và sự hình thức hóa, P.U.F., 1964, 33-41 và 122.↩

J. Drière, *Les limitations internes des formalisnies*/Những giới hạn bên trong của các chủ nghĩa hình thức, Louvain & Paris, 1957.↩

A. Tarski, *Logique, sémantique, métamathématique*/Logïc, ngữ nghĩa, siêu toán học, tập I. Paris, Armand Colin, 1972. J. P. Descles.ở Z. Guentcheva-Descles, "Metalangue" métalangage, métalinguistique" in trong *Documents de travail* 60-61, Universita di Urbino (1-2/1977).↩

Les elements des mathématiques/Các nguyên lý toán học, Paris, Hermann, 1940. Những điểm xuất phát xa của công trình này nằm ở

những dự định đầu tiên chứng minh một số "định đề" của hình học Euclide. Xem L. Brunschvicg. *Les étapes de la philosophie mathématique*/Các thời kỳ của triết học toán học, Paris, P.U.F, in lần 3., 1947.↩

Th. Kuhn, *The Structure…, sách đã dẫn*.↩

Có thể tìm thấy một sự phân loại các nghịch lý logic toán trong F. p. Ramsey *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*/Cơ sở toán học và những tiểu luận logic khác, N.Y, Harcourt, Brace & Co., 1931.↩

Xem Aristote, *Rhétorique II*/Tu từ học, 1939.↩

Vấn đề chứng cứ và nguồn gốc lịch sử cũng là vấn đề thực tế được biết đến là qua nghe nói hay *de visu* (được nhìn thấy). Sự phân biệt này xuất hiện ở Hérodote. Xem Fr. Hartog, "Hérodote rapsode et arpenteur" (Hérodote người hát rong và nhân viên đo đạc) in trong *Hérodote 9* (12/1977), 56-65.↩

A. Gehlen, "*Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie*"(Kỹ thuật trong cách nhìn của Nhân loại học) in trong *Anthropologische Forschung*/Nghiên cứu nhân loại học. Hambourg, 1961.↩

A. Leroi-Gourhan "Milieu et technique" (Địa điểm và kỹ thuật). Paris, Albin Michel, 1945; cũng của ông, Le geste et la parole/Cử chỉ và lời nói, tập I, *Technique et Langage*/Kỹ thuật và ngôn ngữ, Paris, Albin Michel, 1964.↩

J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*/Huyền thoại và tư duy ở người Hy Lạp, Paris, Maspero, 1965, nhất là phần 4: "*Le travail et la pensée technique*" (Lao động và tư duy kỹ thuật).↩

J. Baltrusaitis, *Anamorphoses, ou magie artificielle des effets merveilleux*/Những sự biến hình hay ma thuật nhân tạo gây hiệu quả kỳ diệu, Paris, O. Perrin, 1969.↩

L. Mumford, *Technics and civilization*/Kỹ thuật và văn minh, N.Y, 1934; B. Gille, *Histoire des techmques*/Lịch sử các kỹ thuật, Paris, Gallimard, 1978.↩

Một thí dụ kinh ngạc về chuyện này đã được xem xét trong M. J. Mulkay & D. O. Edge "*Cognitive, Technical and Social Factors in the Growth of Radio-astronomy*" (Các yếu tố nhận thức, kỹ thuật và xã hội trong sự phát triển của ngành thiên văn vô tuyến) in *trong Social Science Information*/Thông tin khoa học xã hội, 1973. tr.. 25-61: sử dụng những người chơi vô tuyến nghiệp dư để kiểm tra một số hệ luận của thuyết tương đối.↩

Mulkay đã phát triển một mô hình mềm dẻo về sự độc lập tương đối của kỹ thuật đối với tri thức khoa học: "Mô hình Branching", *The Sociological Review*/Tạp chí xã hội học, XXXIII (1976), 509-526. H. Brooks, chủ tịch Ủy ban Khoa học và Xã hội của Viện hàn lâm khoa học quốc gia, đồng tác giả bản "Báo cáo Brooks" (O.C.D.E., 6/1971) khi phê phán mô hình đầu từ vào nghiên cứu và phát triển (R & D) đã tuyên bố: "Một trong những hậu quả của việc chạy đua lên mặt trăng là sự tăng giá của việc đổi mới công nghệ tới mức việc đó rất đơn giản là trở nên quá đắt (…). Nghiên cứu vốn tự nó là một hoạt động dài hạn: sự đẩy nhanh hay trì hoãn đòi hỏi những tiêu hao không thỏa đáng và nói lên sự thiếu khả năng. Sự sản xuất trí tuệ không thể vượt quá một nhịp điệu nhất định" ("Nước Mỹ có chính sách khoa học không?", tạp chí *La Rechcrche*/Nghiên cứu, 14/71971, 611). Tháng 3/1972, E. E. David Jr, cố vấn khoa học của Nhà Trắng, người đưa ra

ý tưởng về Nghiên cứu ứng dụng về các nhu cầu quốc gia (R.A.N.N) cũng có kết luận tương tự: chiến lược nghiên cứu rộng lớn và mềm dẻo thì chiến thuật phát triển phải chặt chẽ (*La Recherche*, 3/1972, 211).↩

Đó là một trong những điều kiện Lazarsfeld đưa ra khi ông tán thành việc thành lập Trung tâm nghiên cứu truyền thông đại chúng ở Princeton năm 1937. Tình hình không phải không căng thẳng. Các nhà công nghiệp vô tuyến từ chối đầu tư vào dự án. Họ nói Lazzarsfeld có bắt đầu nhưng không có kết thúc. Chính ông đã nói với Morrison: "Tôi thường để các suy nghĩ bên nhau và hy vọng chúng làm việc". Dẫn theo D. Morrison, "*The Beginning of Modern Mass Communication Research*" (Sự bắt đầu của nghiên cứu truyền thông đại chúng hiện đại) in trong *Archives européennes de sociologie*/Thư khố xã hội học châu Âu, XIX., 2(1978). tr. 347-359.↩

Ở Mỹ số tiền Nhà nước liên bang cấp cho R & D năm 1956 bằng số tiền đóng góp của tư nhân, nhưng sau đó nó đã vượt hơn (O.C.D.E., 1965).↩

Nisbet, *tài liệu đã dẫn,* chương 5, đã cay đắng mô tả sự thâm nhập của *higher capitalism* (chủ nghĩa tư bản nâng cao) trong trường đại học dưới dạng các trung tâm nghiên cứu độc lập ở các khoa. Các quan hệ xã hội ở các trung tâm đó làm lung lay truyền thống hàn lâm. Cũng xem trong (*Auto) critique de la science*/Sự tự phê phán của khoa học, *tài liệu dã dẫn,* các chương "Giai cấp vô sản khoa học", "Các nhà nghiên cứu", "Cuộc khủng hoảng của chế độ quan lại".↩

N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*/Hợp thức hóa bằng phương pháp. Neuwied: Luchterhand, 1969.↩

Cl. Muller khi bình luận Luhmann đã viết: “Trong các xã hội công nghiệp phát triển, sự hợp thức hóa mang tính pháp luật-duy lý được thay bằng sự hợp thức hóa kỹ trị là cái này không đưa lại chút ý nghĩa nào (*signifiance*) cho niềm tin của các công dân cũng như cho chính đạo đức” (Các chính sách truyền thông, *tài liệu dã dẫn*, 135). Xem thư mục tiếng Đức về vấn đề kỹ trị trong sách của Habermas, *Théorie et pratique*/Lý thuyết và thực tiễn, tập n, *tài liệu đã dẫn*, tr. 135-136.↩

Sự phân tích ngôn ngữ học về việc kiểm tra tính chân lý đã được thực hiện trong G. Fauconnier; “Comment contrôler la vérité? Remarques illustrées par des assertions dangereusses et pernicieuses en tout genre (Làm thế nào kiểm soát được chân lý? Những nhận xét có minh họa bằng những khẳng định nguy hiểm và độc hại) in trong Actes e a recherche en sciences sociales. 25, (1/1979), tr. 1 -22.↩

Như vậy, năm 1970, ủy ban trợ cấp đại học của Anh đã được đề nghị “phải đóng một vai trò quan trọng hơn nữa trong lĩnh vực hiệu suất, chuyên môn hóa, tập trung hóa các đối tượng nghiên cứu và kiểm tra xây dựng, và phải hạn chế chi phí cho việc cuối này” (*The Politics of Education: E. Boyl & A.Grosland parlent a M. Kogan*. Penguin Education Special, 1971). Điều này có thể tỏ ra mâu thuẫn với những tuyên bố nêu trên (chú thích 56). Nhưng, 1) “chiến lược” có thể là tự do và “chiến thuật” là độc đoán, đây là điều Edwards cũng đã nói đến: 2) trách nhiệm bên trong hệ thống đẳng cấp của chính quyền nhà nước thường được hiểu theo nghĩa hẹp hơn, như là khả năng đáp ứng hiệu quả tính đếm được của dự án; 3) các chính quyền nhà nước không phải là chỗ trú ẩn để tránh áp lực của các nhóm tư nhân mà tiêu chí tính hiệu quả của họ ngay tức khắc được áp dụng. Nếu các cơ hội đổi mới trong nghiên cứu khó tính được thì mối quan

tâm của nhà nước dẫu sao vẫn là để ủng hộ mọi sự nghiên cứu trong những điều kiện khác, hơn là hiệu quả đóng đếm được.↩

Chính tại các buổi seminar của Trung tâm nghiên cứu truyền thanh Princeton do Lazarsfeld phụ trách, Laswell đa định nghĩa quá trình truyền thông bằng công thức: *Who says what to whom in what channel with what effect?* (Ai nói cái gì với ai theo kênh nào với hiệu quả nào). Xem D. Morrison, *tài liệu đã dẫn*.↩

Đây là cái mà Parsons xác định như là “chủ nghĩa tích cực mang tính công cụ” khi ca ngợi nó đến mức nó bắt đầu trùng với “nhận thức duy lý”: “Sự định hướng ngầm đến nhận thức duy lý trong văn hóa chung của chủ nghĩa tích cực mang tính công cụ lộ ra khá rõ và được đánh giá khá caọ trong những phạm trù xã hội có học nhất, những người sử dụng nó rõ rệt nhất trong hoạt động chuyên môn của mình (T. Parsons. & G. M. Platt. “Considerations on the American Academic Systems” (Suy nghĩ về hệ thống hàn lâm Mỹ) in trong Minerva VI, mùa hè 1968), 507; dẫn theo A. Touraine, *Université et société*…, *tài liệu đã dẫn*, 146).↩

Đây là cái Müller gọi là trí thức chuyên nghiệp (*professional intelligentsia*) để đối lập với trí thức kỹ thuật (*technical intelligentsia*). Theo J. K. Galbraith, ông mô tả những khó khăn và sự kháng cự của loại nguời đầu khi đụng độ với sự hợp thức hóa kỹ trị (*tài liệu đã dẫn*, 172-177).↩

Đầu những năm 1970-71, trong lớp độ tuổi 19 tỷ lệ người ghi tên vào đại học là 30%-40% đối với Canada, Mỹ, Liên Xô và Nam Tư, gần 20% đối với Đức, Pháp, Anh, Nhật Bản và các nước vùng Scandinave. Trong tất cả các nước này tỷ lệ sinh viên tăng gấp đôi hay gấp ba so với năm 1959. Theo cùng nguồn (M. Deveze, *Histoire*

contemporaine de l'université/Lịch sử nền giáo dục đại học hiện đại, Paris, SEDES, 1976. 439 - 440), tỷ lệ sinh viên trong tổng số dân cư thời kỳ từ 1950 đến 1970 tăng từ 4% lên khoảng 10% ở Tây Âu, từ 6,1% lên 21,3% ở Canada, từ 15,1% lên 32,5% ở Mỹ.↩

Ở Pháp, từ 1968 đến 1975, ngân sách chung cho giáo dục đại học (không kể C.N.R.S.) tăng từ 3075 nghìn francs (theo tiền hiện hành) đến 5454 nghìn francs, chiếm tương ứng là 0,55% và 0,39% giá trị sản phẩm quốc gia. Sự tăng chi phí tuyệt đối tính bằng số là cho các khoản sau: tiền lương, tiền hoạt động, tiền hưu; còn về chi phí cho nghiên cứu thì các con số này vẫn không thay đổi (Deveze, tài liệu đã dẫn, 447-450). Đối với những năm 1970 E. E. David tuyên bố rằng thập niên này không cần thiết phải đào tạo tiến sĩ nhiều hơn thập niên trước *(tài liệu đã dẫn,* 212).↩

Theo hệ thuật ngữ của CL. Müller, *tài liệu đã dẫn*.↩

Đây là điều M. Rioux và J. Dofny đã chỉ ra dưới đề mục "Đào tạo văn hóa": J. Dofny & M. Rioux "*Inventaire et bilan de quelques expériences d'intervention de l'université*" (Kiểm kê và tổng kết một số kinh nghiệm sự can thiệp của đại học) in trong *L'Université dans son milieu: action et responsabilité*/Đại học trong môi trường của nó: hành động và trách nhiệm (Hội thảo của l'A.U.P E.L.L F). Đại học Montréal, 1971. tr. 155-162. Các tác giả phê phán cái gọi là hai kiểu đại học ở Bắc Mỹ : kiểu *liberal art colleges*, nơi việc giảng dạy và nghiên cứu hoàn toàn tách khỏi nhu cầu xã hội, và kiểu *multiversity* sẵn sàng tránh giảng dạy mọi bộ môn mà xã hội có thể lo phần tài chính, về kiểu trường sau này xem C. Kerr, *The Uses of the University. With a Postcript- 1972*/Những việc sử dụng đại học. Với tái bút 1972, Cambridge (Ma), Harvard U.P., 1972. Cũng theo tinh thần đó, nhưng

không có sự can thiệp của đại học vào xã hội mà Dofny và Rioux đã ca ngợi, M. Alliot mô tả đại học tương lai cũng trong hội thảo đó: "*Structures optimales de l'institution universitaire*" (Các cấu trúc tối ưu của thiết chế đại học) in trong *tài liệu đã dẫn*. tr. 141-154). M. Alliot kết luận: "Chúng ta tin vào những cấu trúc trong khi thực ra cần phải mong sao cho chúng càng có ít càng tốt". Đấy là khuynh hướng của Trung tâm thực nghiệm, sau đó là của Đại học Paris VIII (Vincennes) được đưa ra trong tuyên cáo thành lập năm 1968. Về điều này xem hồ sơ *Vincennes ou le désir d'apprendre*/Vincermes hay ý muốn học tập, Alain Moreau, 1979.↩

Ở đây tác giả có thể là nhân chứng cho kinh nghiệm này tại nhiều khoa của đại học Vincennes.↩

Đạo luật định hướng giáo dục bậc cao ngày 12/11/1968 có tính đến đào tạo thường xuyên (hiểu theo nghĩa nghề nghiệp) trong số các sứ mệnh của bậc học đại học: nó "cần phải mở rộng cho các sinh viên cũ cũng như những người không có khả năng theo học để cho phép họ tùy theo năng lực của mình mà cải thiện cơ hội thăng tiến hay thay đổi hoạt động nghề nghiệp".↩

Trong cuộc trả lời phỏng vấn dành cho tạp chí *Teslé-sept- jours* 981 (17/3/1979), ông bộ trưởng giáo dục Pháp, người đã chính thức giới thiệu chương trình Holocauste, phát trên kênh hai truyên hình, cho các học sinh trường công (sáng kiến chưa có tiền lệ), tuyên bố rằng ý định của ngành giáo dục tạo ra một công cụ nghe nhìn tự trị đã thất bại và rằng "nhiệm vụ đầu tiên của giáo dục là dạy cho trẻ em cách lựa chọn các chương trình truyền hình của chúng".↩

Ở Anh, nơi sự tham gia của Nhà nước vào chi tiêu và hoạt động của các đại học tăng từ 30% đến 80% trong khoảng thời gian 1920-

1960, chính *University Grants Committee*, cơ quan trực thuộc ủy ban Nhà nước về Khoa học và Đại học, sau khi phân tích các nhu cầu và kế hoạch phát triển do các đại học trình lên, sẽ phân phối tài chính hàng năm giữa các trường. Ở Mỹ các ban quản trị (Trustee) là toàn quyền.↩

Tức là ở Pháp, giữa các phòng ban về phí tổn hoạt động và mua sắm trang thiết bị. Họ không có thẩm quyền trả lương, ngoại trừ cho những vị trí còn trống. Kinh phí cho các dự án cho các vị trí làm việc mới, v.v..., lại thuộc về lĩnh vực giảng dạy đặt dưới quyền đại học.↩

M. Mc. Luhan, *D'oeil à oreille*/Từ mắt đến tai, Paris, Denoel-Gonther, 1977; P. Antoine, "Comment informer?" (Làm sao tim hỏi được?" in trong *Projet* 124 (4/1978, 395-413).↩

Người ta biết rằng việc sử dụng các thiết bị thông minh đã được dạy ở các trường phổ thông Nhật Bản. Tại Canada, có những trung tâm đại học và cao đẳng riêng lẻ thường xuyên sử dụng chúng.↩

Đấy là đường hướng nhất quán của các trung tâm nghiên cứu Mỹ từ trước Thế chiến II.↩

Nora và Mine viết (*tài liệu đã dẫn*, 16): "Thách thức chính trong thập niên tới đối với các cực phát triển của loài người sẽ không còn phải là khả năng chiếm lĩnh tri thức. Nó đã có vấn đề là ở sự khó khăn của việc xây dựng một mạng lưới liên kết thúc đẩy sự phát triển của cả toàn thể thông tin và tổ chức".↩

A. Rapport, *Fights, Games and Debatcs*/Những cuộc đấu tranh, những trò chơi và những sự thảo luận, Ann Arbor, Nxb Đại học Michigan, I960.↩

Đó là Mô hình Branching của Mulkay, G. Deleuze đã phân tích sự kiện thông qua sự giao nhau của các chuỗi trong *Logique du sens*/Logic của giác quan, Minuit, 1968, và trong *Différence et repetition*/Khác biệt và lặp lại, P.U.F., 1968.↩

Thời gian là một đại lượng biến thiên đi vào định nghĩa về đơn vị năng suất trong động lực học. Cùng xem P. Virllio, *Vitesse et politique*/Tốc độ và chính trị, Paris, Galilée, 1976.↩

J. L. Moreno, *Who shall Survive!* /Aì sẽ sống Sót, (1934) N.Y.; Beacon, in lần 2,1953.↩

The Mass Communication Research Center (Princeton), *The Mental Research Institute* (Palo Alto), *The Massachussett Institute of Technology* (Boston*), Institut fur Sozialforschung*(Frankfurt) là nổi tiếng nhất. Một phần luận chứng của C. Kerr có lợi cho cái ông gọi là *Ideopolis* là dựa trên nguyên tắc được lợi trong phát minh thu được qua các nghiên cứu tập thể (*tài liệu đã dẫn*, 91).↩

D. J. de Solla Price *(Little Science, Big Science, tài liệu đã dẫn) cố* tìm cách tạo ra khoa học của khoa học. Ông xác lập những quy luật (thống kê) của khoa học hiểu như một đối tượng xã hội. Chúng tôi đã nói đến quy luật phân biệt phi dân chủ ở chú thích 131. Một quy luật khác, quy luật "các trường học vô hình" mô tả hiệu quả rút ra tít sự tăng lên của số lượng các ấn phẩm và sự làm đầy các kênh thông tin trong các thiết che khoa học: các nhà "quý tộc" tri thức có xu hướng phản ứng lại bằng cách thiết lập những mạng lưới vững chắc các mối tiếp xúc liên cá nhân tập hợp tối đa một trăm thành viên. D. Crane đã đưa ra lời giải thích mang tính đo đạc xã hội cho các "trường học" này trong *Invisible Colleges* (Các hường học vô hình), Chicago & London, Nxb Đại học Chicago, 1972.↩

B. Mandelbrot (*Les objets fractals. Forme, hasard et dimention.* Paris, Flammarion, 1975, 172-183) đã "phác họa tiểu sử" các nhà nghiên cứu về toán học và vật lý học nổi tiếng muộn hoặc vẫn chưa được biết đến do lĩnh vực quan tâm của họ là khác thường, bất kể họ đã có những phát minh thành công.↩

Một thí dụ nổi tiếng về điều này là cuộc tranh luận về quyết định luận xảy ra xoay quanh *cơ* học lượng tử. Xem chẳng hạn thư từ trao đổi của M. Born và A. Einstein (1916-1955) do J. M. Lévy-Leblond công bố : "*Le grand débat de la mécanique quantique*" (Cuộc tranh luận lớn về cơ học lượng tử) in trong *La recherche* 20 (2/1972), 137-144. Lịch sử các khoa học nhân văn một thế kỷ qua đầy những bước chuyển diễn ngôn mang tính nhân loại học ở cấp độ siêu ngôn ngữ như vậy.↩

J. Hassan đã đưa ra "hình ảnh" về cái mà ông gọi là *immanence* trong "Culture, Indeterminacy, and Immanence", *tài liệu đã dẫn*.↩

K. Godel, "Uber formal unentscheidbare Satze der Principia Mathematica und verwandter Système" (Về những mệnh đề không thể quyết định được về mặt hình thức trong Principia Mathematica và các hệ thống gần gũi) in trong *Monatschrift fur Mathematik and Physik*. 38 (1931). Về cách trình bày dễ hiểu hơn định lý của Godel, xem D. Lacombe: Les idées actuelles sur la structure des mathématiques (Các tư tưởng hiện thời về cấu trúc của toán học) in trong Divers, *Notion de structure et structure de la connaissance* (khái niệm về cấu trúc và cấu trúc của nhận thức), Paris, Albin Michel, 1957. tr. 39-160.↩

P. S. Laplace. *Exposition du système du monde*/Trình bày hệ thống thế giới, I & II, 1796.↩

Về tính chặt chẽ của khoa học xem: *Histoire de l'infamie*/Lịch sử một vụ ô nhục, Monaco, Rocher, 1951. Nhận xét nói đến ở đây được Borgès gán cho Suarez Miranda, *Viajes de Varones Prudentes*. Lerida, 1658. V. IV., 14.). Trích đoạn chúng tôi dẫn ra không thật chính xác.↩

Thông tin tự nó đòi hỏi phải tiêu tốn năng lượng, entropi tiêu cực mà nó tạo nên gây nên entropi. M. Serres thường sử dụng luận cứ này, chẳng hạn trong *Hermes III. La traduction* (Hermes III: bản dịch), Paris, Minuit, 1974, tr. 92.↩

Ở đây chúng tôi theo I. Prigogine & I. Stengers, "La dynamique, de Leibniz à Lucrèce" (Động học từ Leibniz đến Lucrèce) in trong *Critique* 380 (số đặc biệt về Serres), 1/1979. tr. 49.↩

J. Perrin, *Les atomes*/Các nguyên tử, 1913, P.U.F., 1970, 14- 22. Văn bản này Mandelbrot đưa vào Lời tựa cho *Objets fractals*, tài liệu đã dẫn.↩

Dẫn theo W. Heisenberg, *Physis and beyond*/Vật lý và ngoài nó nữa, N.Y., 1971.↩

Trong bài phát biểu tại phiên họp của Viện hàn lâm khoa học (12/1921) Borel đã nêu gợi ý rằng "trong các trò chơi mà không có cách chơi tốt nhất (trò chơi với thông tin không đầy đủ) thì có thể đặt câu hỏi liệu có thể, do thiếu một bộ mã được chọn nhất thành bất biến, chơi tốt hơn được không bằng cách thay đổi trò chơi của mình". Dựa trên luận điểm này von Neumann chỉ ra rằng khả năng thay đổi quyết định như vậy trong một số trường hợp là "cách chơi tốt nhất". Xem G. Th. Guilbaud, *Eléments de la théorie mathématique des jeux*/Cơ sở lý thuyết toán học về trò chơi, Paris, Dunod, 1968, tr. 17-21; P. Seris, *La théorie des jeux*/Lý thuyết trò chơi, Paris, P.U.F, 1974. Các nghệ sĩ "hậu hiện đại" thường sử dụng những quan niệm này; xem

chẳng hạn J. Cage, *Silence*/Im lặng, và *A Year from Monday*/Một năm từ ngày Thứ Hai, Middletown (Conn.): Wesleyan U.P., 1961 và 1967.↩

I. Epstein, “Jogos” in trong *Ciéncia e Filosofia*. Revista Interdisciplinar. Universidade de Sao Paulo, 1 (1979).↩

Xác suất lại xuất hiện ở đây không phải như nguyên tắc tạo lập cấu trúc của đối tượng, mà như nguyên tắc điều khiển cấu trúc của thái độ. (*G. G. Granger, Pensée formelle et sciences de l’homme* /Tư duy hình thức và các khoa học về con người, Aubier-Montaigne, I960, tr. 142). Tư tưởng cho rằng Chúa chơi bài brit chẳng hạn có lẽ là giả thiết của người Hy Lạp thời tiền Platon.↩

Tài liệu đã dẫn, 4↩

Đường cong liên tục không cầu trường được bằng phép vị tự bên trong. Nó được Mandelbrot mô tả, tài liệu dã dẫn, 30. Nó được H. von Koch xác lập năm 1904. Xem *Objets fractals*, thư mục.↩

Modèles mathématiques de la morphogenese/Các mô hình toán học của sự phát sinh hình thái, 10/ 18, 1974. Cách trình bày dễ hiểu đối với những người không chuyên về lý thuyết tai biến do K. Pomian đưa ra trong “*Catastrophes et déterminisme*” (Các tai biến và quyết định luận) in trong *Libre 4*, 1(978), Payot, 115-136.↩

Thí dụ do Pomian lấy ở E. C. Zeeman, “*The Geometry of Catastrophe*” (Hình học của tai biến) in trong *Times Literary Supplement*. 10/12/1971.↩

R. Thorn, *Stabilité stucturelle et morphogcnesc. Essai d’une théorie générale des modèles*/Tính ổn định cấu trúc và sự phát sinh hình thái.

Tiểu luận về lý thuyết chung, Reading (Mass.): Benjamin, 1972. p. 25.↩

R. Thom, *Modèles mathématiques…, tài liệu dã dẫn*, 24↩

Tài liệu đã dẫn, 23↩

Xem đặc biệt Watzlawick và những người khác, *tài liệu đã dẫn*, chương VI.↩

"Cần phân biệt những điều kiện của sự sản xuất tri thức và chính tri thức được sản xuất ra (…). Có hai giai đoạn tạo thành của hành trình tri thức: biến cái chưa biết thành cái biết, sau đó tổ chức lại cái chưa biết này thành một siêu hệ thống tượng trưng độc lập (…). Đặc trưng của khoa học là tính không thể đoán trước được của nó" (Ph. Breton, Pandore 3, 4/1979,10).↩

A. Rapoport, *Théorie des jeux à deux personnes*/Lý thuyết trò chơi cho hai người, Paris, Dunod, 1969. tr. 159.↩

P. B. Medawar, *The Art of the Soluble*/Nghệ thuật giải quyết, London, Methuen, in lần 6., 1967. Chương "Two Conceptions of Science" (Hai quan niệm về khoa học) và "Hypothesis and Imagination" (Giả thiết và tưởng tượng).↩

P. Feyerablend giải thích điều này bằng cách dựa vào thí dụ của Galilée và ông dùng cả "chủ nghĩa vô chính phủ" lẫn "chủ nghĩa đa đa" khoa học luận chống lại Popper và Lakatos (*Against Method*/Chống lại phương pháp, London, NLB, 1975).↩

Trong khuôn khổ nghiên cứu này chúng tôi không thể phân tích được hình thức quay trở lại của truyện kể vào diễn ngôn về hợp thức hóa như: hệ vấn đề mở, tính cục bộ, sự phản phương pháp, và nói

chung là tất cả những cái mà chúng tôi gộp lại ở đây dưới tên gọi sự ngộ biện.↩

Nora và Mine, chẳng hạn, coi thành công về tin học của Nhật Bản là do “cường độ của sự đồng thuận xã hội” mà họ cho là đặc trưng của nước này (*tài liệu đã dẫn*, 4). Kết luận cuốn sách của mình, họ viết: “Xã hội mà nó (sự năng động của việc tin học hóa xã hội) dẫn tới là mong manh: được xây dựng để kích thích việc tạo ra sự đồng thuận, xã hội đó đòi hỏi sự tồn tại tiên quyết của đồng thuận và sẽ ách tắc nếu sự đông thuận không đạt được” (*tài liệu đã dẫn*, 125). Y. Stourdzé, bài đã dẫn, tin chắc rằng xu hướng phi điều chỉnh, phi ổn định, làm suy yếu sự quản lý đang mạnh lên do sự mất lòng tin của xã hội vào hiệu quả của nhà nước.↩

Theo nghĩa của Kuhn, *tài liệu dã dẫn*.↩

Pomian, *bài đã dẫn*, chứng minh rằng kiểu hoạt động như thế (qua tai biến) không có gì chung với phép biện chứng Hegel.↩

Sự hợp thức hóa các quyết định chủ yếu nằm trong quá trình học hiệu quả, càng ít bị rối loạn càng tốt trong hệ thống xã hội, Đó là một nhát cắt của một vấn đề chung hơn: những sự chờ đón thay đổi như thế nào, bằng cách nào phân hệ chính trị-quản lý có thể cấu trúc lại những sự chờ đón của xã hội nhờ vào các quyết định trong khi nó chỉ là phân hệ? Khúc đoạn này không thể có tác động hiệu quà nêu nó không tạo nên được những sợ chờ đón mới trong các hệ thống đang tồn tại khác, dù đó là các cá nhân hay các hệ thống xã hội” (N. Luhmann, *Legitimation durch Vcrfahren, tài liệu đã dẫn,* tr. 35).↩

Có thể tìm thấy một dạng của giả thiết này trong những nghiên cứu sớm hơn của D. Riesman, *The Lonely Crowd* (Đám đông đơn độc), Cambridge (Mass.), Nxb Đại học Yale, 1950; W. H. Whyte. *The*

Organization Man (Con người của sự tổ chức hóa),. N.Y. Simon & Schuster, 1956; G. Marcuse, *One Dimensional Man* (Con người một chiều kích), Boston, Beacon, 1966.↩

J. Rey-Debove (*tài liệu đã dẫn*, 228) chỉ ra sự tăng lên các ký hiệu của lời nói gián tiếp hoặc sự liên tưởng tự danh trong ngôn ngữ thường ngày hiện nay. Nhưng bà nhắc nhở; "lời nói gián tiếp không đáng tin cậy".↩

Như G. Canguihem đã nói, "con người chỉ thực sự khỏe mạnh khi hắn có khả năng làm chủ nhiều chuẩn mực, khi hắn hơn là một người bình thường" ("Le normal et le pathologique" (Bình thường và bệnh lý) (1951) in trong *La connaissance de la vie*/Hiểu biết cuộc sống, Paris, Hachette, 1952. tr. 210).↩

E. E. David (bài dã dẫn) nhận xét rằng xã hội chỉ có thể biết các nhu cầu trong trạng thái hiện thời chỉ từ môi trường công nghệ của mình. Đặc tính của khoa học cơ bản là khám phá ra những thuộc tính chưa biết có thể làm thay đổi môi trường công nghệ và tạo nên những nhu cầu bất khả đoán. Ông đưa ra thí dụ việc sử dụng các chất rắn để tăng cường và phát triển vật lý học chất rắn. "Sự điều tiết tiêu cực" các môi tương tác xã hội và các nhu cầu về đối tượng kỹ thuật hiện đại như thế đã bị R. Jaulin phê phán ("Le mythe technologique" (Huyền thoại công nghệ học) in trong *Revue de l'entrepris*e. 26, 3/1979, 49-5 5). Tác giả điểm công trình của A. G. Haudricourt "*La technologie culturelle, essai de méthodologie*" (Công nghệ học văn hóa, tiểu luận về phương pháp luận) in trong B. Gille (chủ biên) *Histoire des techniques*/Lịch sử các kỹ thuật, *tài liệu đã dẫn*.↩

Medawar (*tài liệu đã dẫn*, 151-152) đối lập phong cách viết và phong cách nói của các nhà khoa học. Cái đầu cần phải "quy nạp" nếu

không muốn bị nhạt nhòa, cái sau cần phải chứa đựng cả một danh sách những kiểu nói thường hay nghe thấy trong các phòng thí nghiệm như "*My result don't make a story yet*" (Kết quả của tôi chưa làm nên câu chuyện). Ông kết luận: "Các nhà khoa học đang xây dựng các cấu trúc có tính giải thích, đang kể các câu chuyện (…)".↩

Về một thí dụ nổi tiếng, xem L. S. Feuer, *The Conflict of Generations*/Sự xung đột thế hệ, 1969. Bản dịch tiếng Pháp: *Einstein et le conflit des générations*/Einstein và sự xung đột thế hệ, Bruxelles, Complexe, 1979. Như Moscovici nhấn mạnh trong lời tựa cho bản tiếng Pháp của sách này, "Thuyết tương đối sinh ra trong "hàn lâm viện" của vận may do các ngươi bạn tạo nên mà trong số đó không có ai là nhà vật lý, chỉ có các kỹ sư và những triết gia nghiệp dư".↩

Đó là nghịch lý của Orwell. Kẻ quan liêu nói: "Chúng tôi không bằng lòng với sự lệ thuộc tiêu cực, ngay cả sự tuân thủ hèn hạ nhất. Khi cuối cùng anh phục tùng chúng tôi, điều đó phải diễn ra một cách tự nguyện" (1984, N.Y., Harcoiut & Brace, 1949). Trong trò chơi ngôn ngữ nghịch lý này có dạng: *Hãy tự do*, hay còn hơn nửa: *Hãy muốn cái anh muốn*. Nó đã được phân tích trong Watzlawick và những người khác, *tài liệu đã dẫn*, 203-207; J. M. Salanskis, "Genèses "actuelles" et genèses "sérielles" de l'inconsistant et de rhétérogene" (Sự phát sinh "hiện thời" và sự phát sinh "chuỗi" của cái không chắc chắn và cái không thuần nhất) in trong *Critique*. 379, (12/1978), 1155-1173.↩

Xem Nora và Mine mô tả những sự căng thẳng nhanh chóng xuất hiện trong xã hội Pháp cùng với quá trình tin học hóa đồng loạt (*tài liệu đã dẫn*, phần Giới thiệu).↩

Xem chú thích 181. So sánh trong Watzlawickd và những người khác, *tài liệu đã dẫn*, 117-148, cuộc tranh luận về các hệ thống mở. Quan niệm tính hệ thống mở là đối tượng nghiên cứu của J. M. Salanskis, *Le sytématique ouvert*, 1978.↩

Sau khi tách nhà thờ ra khỏi nhà nước, Feyerabend (*tài liệu đã dẫn*) đòi hỏi, vẫn theo tinh thần "thế tục" ấy, tach khoa học khỏi nhà nước. Nhưng làm thế nào với việc tách Khoa Học ra khỏi Tiền Bạc?↩

Ít nhất, đó là một trong những cách thức để hiểu thuật ngữ thuộc vê hệ vấn đề của O. Ducrot có nghĩa là gì (*tài liệu đã dẫn*).↩

Raison et légitimité, *tài liệu đã dẫn*, và những chỗ khác, nhất là 23-24: "Ngôn ngữ hoạt động như một máy biến thế: (…) những tri thức cá nhân biến thành các phát ngôn, còn các nhu cầu và tình cảm biến thành những sự chờ đón đúng mực (các mệnh lệnh hay các giá trị). Sự biến đổi này xác lập một sự phân biệt quan trọng, tách tính chủ quan của ý huớng, mong muốn, thỏa mãn hay đau đớn sang một bên và bên kia là những sự thể hiện và những chuẩn mực muốn vươn tới tầm phổ quát. Tính phổ quát nghĩa là tính khách quan của nhận thức và tính hợp thức của các chuẩn mực hiện hành. Tính khách quan này và tính hợp thức này bảo đảm tính cộng đồng (Gemeinsamkeit) có ý nghĩa quan trọng cho sự hình thành một thế giới xã hội sống". Có thể thấy hệ vấn đề được vạch ra theo cách này, khi quy câu hỏi về tính hợp thức về một kiểu trả lời là tính phổ quát, thì một mặt giả định tính đồng nhất của sự hợp thức hóa đối với chủ thể nhận thức và đối với chủ thể hành động, trái ngược với sự phê phán của Kant quy tính phổ biến của khái niệm cho chủ thể nhận thức và tách biệt nó khỏi tính phổ biến ý thể ("tự nhiên siêu cảm tính") là chân trời của chủ thể hành động; và mặt khác, sự phê phán của Kant duy trì sự đồng thuận

(Gemeinschaft") như là chân trời duy nhất có thể có đối với cuộc sống của loài người.↩

Như trên và chú thích của người dịch. Sự phụ thuộc của siêu chỉ thị vào chỉ thị, tức là sự chuẩn mực hóa các luật, đã được phân tích kỹ trong Diskurs, thí dụ ở trang 146: "Tham vọng chuẩn mực đạt đến tính hợp thức tự nó là có thể hiểu được theo nghĩa là nó luôn giả định rằng nó có thể được chấp nhận khi thảo luận hợp lý".↩

G. Kortian, trong *Métacritique*/Siêu phê bình, Minuit, 1979, phần V, đã phân tích phê phán phương diện *aufklarer* này trong tư duy của Habermas. Xem của cùng tác giả: "Discours philosophique et son objet" (Các diễn ngôn triết học và đối tượng của nó) in trong *Critique*, 1979.↩

Xem G. Poulain, *bài dã dẫn*, chú thích 28 ở đây; đối với cuộc tranh luận chung hơn về dụng học của Searle và Gehlen xem G. Poulain, "Pragmatique de la parole et pragmatique de la vie" in trong *Phi zéro*.7,1 (9/1978). Đại học Montreal, tr. 5-50.↩

Xem Tricot và những người khác, *Informatique et libertés*/*Tin* học và những sự tự do, Báo cáo cho chính phủ, La Documentation française, 1975; L. Joinet. "Les pièges liberticides" de l'informatique ("Những cái bẫy bóp nghẹt tự do" của tin học) in trong *Le Monde diplomatique* 300, (3/1979): những cái bẫy đó là "sự áp dụng kỹ thuật "mặt cắt xã hội" vào quản lý quần chúng nhân dân: về logic của an ninh sinh ra sự tự động hóa của xã hội". Xem thêm các hồ sơ và các phân tích được tập hợp trong *Interférences* 1 và 2 (mùa đông 1974, mùa xuân 1975) mà đề tài của chúng là việc thiết lập các mạng lưới phổ cập truyền thông đa hệ: về những người chơi radio nghiệp dư (nhất là về vai trò của họ ở Québec khi xảy ra vụ FLQ tháng 10/1970

và vụ “Mặt trận chung” tháng 5/1972); về các đài phát thanh cộng đông ở Mỹ và Canada; về tác động của tin học đến điều kiện công việc biên tập báo chí; về các đài phát thanh ăn cướp (trước khi chúng phổ biến ở Italia); về những hộp phiếu quản lý; về sự độc quyền của IBM; về sự phá hoại tin học. Tòa thị chính Yverdon (bang de Vaud), sau khi bỏ phiếu mua một chiếc máy tính (vận hành vào năm 1981) đã ban bố một số quy tắc: hội đồng thành phố được toàn quyền quyết định những dữ liệu nào được thu thập, chúng sẽ được thông báo cho ai biết và trong hoàn cảnh nào; cho phép tự do (nhưng phải trả tiền) tiếp cận dữ liệu đối với tất cả những ai có nhu cầu; quyền của mỗi công dân được biết các dữ liệu liên quan đến họ (khoảng 50 dữ liệu), được điều chỉnh chúng và được trên cơ sở đo gửi khiếu nại đến hội đồng thành phố và khi cần đến hội đồng nhà nước; quyền của mỗi công dân được biết (theo yêu cầu) những dữ liệu nào liên quan đến họ và chúng được chuyển cho ai. *(La semaine media* 18, (1/3/1979, tr. 9).↩